

Ivan Gomes

o lavrar dos corpos: o(s) tempo(s) na *Lavoura Arcaica*

Trabalho de Conclusão do Curso
submetido ao curso de graduação
em Ciências Sociais da
Universidade Federal de Santa
Catarina para obtenção do título de
Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Jacques Mick.

Ilha de Santa Catarina
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

GOMES DE OLIVEIRA, IVAN TADEU
o lavrar dos corpos : o(s) tempo(s) na 'Lavoura
Arcaica' / IVAN TADEU GOMES DE OLIVEIRA ; orientador,
JACQUES NICK - Florianópolis, SC, 2016.
107 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Ciências Sociais.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Lavoura Arcaica. 3.
Antropologia especulativa. 4. Tempo. 5. Perspectivo. I.
NICK, JACQUES. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CAPA

Para as mulheres da minha vida

*(...) a vida só se organiza se desmedindo,
(...) só os tolos, entre os que foram atirados
com displicência ao fundo,
tomam de empréimos aos que estão por cima
a régua que estes usam para medir o mundo (...)*

André, Lavoura Arcaica

.agradecimentos

Agradeço, antes de tudo, aos dois grandes mestres a quem tive o feliz acaso de ter sido apresentado: Jacques Mick e Jean Castro. O primeiro, mais recente, gentilmente aceitou o convite de aparar os galhos da murta que é este ensaio – mas que a princípio era só desejo. O segundo, por ter cultivado o botão da *suspeita*, o regando com incontáveis discussões no Grupo de Estudos Nietzsche e a Teoria Política – que também merece agradecimento -; mas, antes de tudo, pela amizade que extrapolou os protocolos;

Agradeço, ainda, à Nara Marques Soares e ao Antônio Alberto Brunetta, pelas leituras atentas; pelos apontamentos enriquecedores e pelas arguições que demonstraram zelo e despertaram afetos em quem os viu e ouviu, tornando o ritual da defesa um transbordamento.

Aos (alguns) docentes e (alguns) discentes do Programa de Pós-Graduação em Literatura, em especial: Daniel Wallace, Berenice, Alex Belivuk Moraes, Duda, Maria Lúcia e Joca; sobretudo pelas conversas inspiradoras e decisivas, em grande medida responsáveis por borrar as linhas epistemológicas deste ensaio;

A cada trabalhador e trabalhadora, “sem rosto e sem nome”, que erigiu, com a força dos braços e baixos salários, a estrutura desta universidade; e àqueles que, em seus ombros ulcerados, sustentam esta mesma estrutura hoje;

A cada um e cada uma que, antes da minha chegada, empregaram voz e energia em luta de uma universidade pública, gratuita, de qualidade e, além disso, inclusiva; tendo em vista que, sem as políticas de permanência que resultaram de tanta

luta, eu – como tantos outros - nunca teria condições materiais de contrariar as estatísticas e desenvolver meu potencial;

Aos amigos da Casa do Estudante Universitário: Denis Maciel, Miguel Fernando Schuck, Alexandre Ferrarezi Trem e Baba: uma família bastarda; também aos meus adversários da CEU: Raruilquer de Oliveira, Daniel Vasconcelos, Fernando e Vinícius Aquino – sem os quais eu não teria aprendido o(s) valor(es) do conflito político;

A Bernardo de França, poeta amigo fiel, cuja cumplicidade foi um tônico nos momentos de fraqueza e a simplicidade, um tranquilizante existencial;

À Sérgio Leite Barboza: a outra carta do baralho que sustenta a casa. Como uma espécie de (des)orientador, suas provocações tiveram um papel fundamental na formação intelectual do último trecho de minha trajetória acadêmica. Mas, além disso, foi a sua *praxis* o componente de maior influência.

E por fim – e muito mais importante – agradeço às mulheres da minha vida, as quais não cabe nominar, mas que modelaram – com força e afeto, cada uma a sua maneira – a minha subjetividade. Foram elas – e ainda são – que abriram a facção o caminho da tortuosa trilha na qual perambulo.

.resumo

O presente ensaio pretende discutir o tempo sem limitar-se em analisá-lo com os grilhões do espaço — como faz a física — ou em seu caráter puramente psicológico. É a intenção de superar a dicotomia que por tanto tempo serviu/serve de lastro para a produção de conhecimento científico — a saber: natureza e cultura — que marcará como norte: entendendo que a análise do tempo não se conforma às barreiras metodológicas erguidas por essa dicotomia. A esse serviço, o ensaio que segue irá discutir o atravessamento dos corpos pelo tempo em seu caráter múltiplo, perspectivista, político e sociológico, tomando como foco de pesquisa a narrativa ficcional — e temporal — *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar. A ficção aqui será tratada além da dicotomia entre *verdade* e *falsidade*, buscando a potência do Fora que o texto proporciona — sobretudo numa defesa da ficção como lastro para pesquisas das diversas ciências humanas.

.palavras-chave: *Lavoura Arcaica*. Literatura. Antropologia especulativa. Tempo. Perspectivismo.

.abreviaturas e siglas.

LA – Lavoura Arcaica

.sumário.

.antropologia especulativa: por uma imprecisão de fronteiras ~ p. 15

.o lavrar dos corpos: duração(ões). memória(s). narrativa(s) ~ p. 37

.perspectivismo e equívoco: ou considerações finais ~ p. 89

.referências ~ p. 105

.antropologia especulativa: por uma imprecisão de fronteiras

1. Nós, homens e mulheres de conhecimento, interessados naquilo que é *humano* sobre o *humano*, somos levados a fazer pesquisa num contexto em que construir um discurso sobre *o que* ou *quem* se pesquisa tem, como qualidade inerente, a desconfiança. Toda narrativa científica tem seu calcanhar de Aquiles – e assim deve ser, define Thomas Kuhn¹. Escrever um ensaio acadêmico é estar sujeito à suspeita, à suspensão, à contradição e ao desarme. Fazer ciência, humana ou natural – sobretudo humana: do humano, instável humano -, é estar sujeito à desconstrução de “seu” discurso, de “sua” hipótese, de “seu” método. Não há método infalível, inquestionável, verdade; não há mais alicerce firme para perspectivas teóricas totalizantes, capazes de dar conta da descrição daquilo que é *real, objetivo*. A vontade de verdade não mais se coloca como *principal impulso* da produção de conhecimento. Não é mais o *leitmotiv* compartilhado por todos que enveredam na trilha da pesquisa, da formulação/criação de pensamento. O namodismo intelectual está aí, *sendo*. O modelo sedentário, compartimentado, cartesiano, apesar de sua presença, seu protagonismo, divide espaço com outras formas de produzir conhecimento, de pensar e fazer ciência. As linhas, os contornos não deixaram de existir – escrever é dar forma. Mas sofrem desvios antes inaceitáveis, descredenciados. E mesmo havendo o *risco* do vacilo metodológico,

¹ KUHN, T. S., *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1998. Além da análise de Kuhn sobre as mudanças de paradigma, vale ressaltar a qualidade inerente à ciência, segundo Popper, da falseabilidade – qualidade sem a qual a ciência tomaria fortes contornos dogmáticos.

do exagero no peso da mão que escreve, há também a potência criadora do experimento — a possibilidade.

2. *Ars et Scientia*. Escrito naquela faixa branca do lado direito da constelação do Cruzeiro do Sul, fixada no logo dessa universidade, subsidiária deste trabalho. Arte e conhecimento, amalgamados, na produção científica: a arte, sem o conhecimento, capenga. A inspiração tem seu lugar na produção artística, mas sozinha não vinga, não cultiva. Dionísio sem Apolo não cria tragédia². A forma e a disciplina são elementos sem os quais um poema, um romance ou uma tela não alcançam sua potência mais definitiva. Drummond não era inspiração pura. Sua antologia poética não foi escrita amparada puramente em arroubos de criatividade, pulsão passional e sentimento extravasado. Não quero dizer, com isso, que tais paixões não estão presentes em seus poemas — disso não resta dúvida. Mas, por trás de cada grande escrito, estão horas e horas de leitura e escrita. Imagino: quantos cestos de lixo, transbordando bolotas de papel amassados, não eram atirados fora até que um único poema como *A flor e a náusea* ou ainda *Passagem do ano* não tomassem a *forma* final? Tanto investido para algo *inútil*, *inoperante* como um poema³. Não é só a produção de

² NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, ou Helenismo e pessimismo. São Paulo: Cia das Letras, 1992. É na conjunção entre o apolíneo e o dionisíaco que a tragédia alcança sua potência máxima, segundo o filósofo alemão. Tragédia não só como estilo artístico, mas uma ética ancorada na estética. Escrever um trabalho, sobretudo um ensaio como este, tem algo de trágico — ao menos é o que se intenta.

³ Agamben vai dizer que a inoperatividade não significa, de fato, simplesmente inércia, não-fazer: “*Trata-se, antes, de uma operação que consiste em tornar inoperativas, em desactivar ou des-oeuvrer*

conhecimento acadêmico que demanda empenho — disso já sabemos. Ao mesmo tempo em que a arte não se sustenta sem o conhecimento, este não se sustenta sem arte — *Ars et scientia*. Invenção, intuição, criatividade e imaginação: atributos comumente vinculados à arte, mas sem os quais a própria ciência, a produção do conhecimento capenga, empobrecida.

3. As Ciências Sociais têm, como qualidade e característica, constantes crises epistemológicas, de paradigma. Para muitos, uma fragilidade que as destitui de propriedade e, conseqüentemente, de mais espaço no rol de discursos científicos — sobretudo nas tensões políticas com as ditas “ciências duras”. Assumindo como potência essa capacidade plural de interpretação do mundo social, outros mergulham nesse *vazio* e fazem dele espaço propício a novas criações, olhares e interpretações sobre a vida, as relações sociais e a existência.

A aproximação entre as narrativas literárias e das ciências sociais carregam a potência de inflamar a produção de conhecimento e

todas as obras humanas e divinas”. E continua: “A arte é em si própria constitutivamente política, por ser uma operação que torna inoperativo e que contempla os sentidos e os gestos habituais dos homens e que, desta forma, os abre a um novo possível uso. Por isso, a arte aproxima-se da política e da filosofia até quase confundir-se com elas. Aquilo que a poesia cumpre em relação ao poder de dizer e a arte em relação aos sentidos, a política e a filosofia têm de cumprir em relação ao poder de agir. Tornando inoperativas as operações biológicas, económicas e sociais, elas mostram o que pode o corpo humano, abrem-no a um novo, possível uso”. AGAMBEN, G. *Arte, inoperatividade, política*. In: Crítica do contemporâneo — Conferências internacionais Serralves, 2007, p. 35 - 49. Portugal: Fundação de Serralves.

as formas de *ver* o mundo social. Ambas lidam com matérias-primas comuns: a fabulação e o imaginário social. Teoria e ficção, romance e vida misturam-se no olhar interpretativo das narrativas sociais — não para enclausurar a literatura nas jaulas conceituais, mas para inspirar-se na liberdade que a ronda:

Na literatura, a obra é vista como um 'transbordamento da realidade' num choque constante de contradições. Oferece-nos um 'aprendizado figurativo', que não pode deixar de inserir uma obra em 'contextos sociais vivos'. A ficção desvela, na fantasia ou no plano imaginário, a realidade. (SILVA, C. M. 2005)

4.

[...] esse pretenso monismo ontológico costuma pagar-se por uma emissão inflacionária de dualismos epistemológicos — 'êmico' e 'ético', metafórico e literal, consciente e inconsciente, representação e realidade, ilusão e verdade, e por aí vai. [...] Todo Grande Divisor é mononaturalista. (VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015, p. 54)

Escrever um trabalho final de curso de Ciências Sociais tendo como objeto de pesquisa um romance, um relato fictício, exige, é verdade, alguma coragem; que somente um ímpeto passional é capaz de fazer eclodir. Ao longo de minha trajetória acadêmica nesses cinco anos do curso, o encontro entre Literatura e os saberes das Ciências Sociais foi constante. Trabalhos finais de

disciplinas, respostas em provas e muitas atividades tiveram como influência a literatura: na forma e no conteúdo. Mesmo em plena consciência de que ao ler os romances estava frente a uma narrativa inventada, sempre fui suscitado a refletir sobre as questões sociais, políticas e humanas que meus estudos levantavam. *Lavoura Arcaica* foi uma das obras que mais vezes e com mais intensidade me despertou reflexões desse tipo.

5. A ficção, para mim, sempre teve a qualidade de mesclar o “real” e o imaginário. O romancista, como o pesquisador, apreende os acontecimentos sociais que o cercam e, a partir de seu método particular, cria uma narrativa sem pretensão de expor o problemático conceito de “real”. Sua obra pode ser mais um olhar sobre o mundo social. Essa característica confere ao romance um objeto de pesquisa ou ponto de partida que tem legitimidade e potência para trabalhos no campo das Ciências Sociais. A interpretação do social tende a se tornar mais verossímil na união desses diversos olhares e modos de apreender a vida. Aproximar num mesmo tecido “a prosa científica e a narrativa literária para uma maior compreensão das narrativas humanas”, como concebe a professora Cristina M. Silva, é uma das premissas que norteiam este trabalho.

6.

A imaginação sociológica capacita seu possuidor a compreender o cenário histórico mais amplo, em termos de sua significação para a vida íntima e para a carreira exterior de numerosos indivíduos.

(...) O primeiro fruto dessa imaginação
— e a primeira lição da ciência social

que incorpora — é a ideia de que o indivíduo só pode compreender sua própria experiência e avaliar seu próprio destino localizando-se dentro de seu período; só pode conhecer suas possibilidades na vida tomando consciência das possibilidades de todas as pessoas, nas mesmas circunstâncias em que ele. (MILLS, W. 1975, p. 11)

A imaginação sociológica exposta por Wright Mills é apresentada como um dos argumentos de legitimação da disciplina. Imaginar sociologicamente: um instrumento para o sujeito situar-se no presente: verificar suas possibilidades e identificar os obstáculos em seu caminho. Demonstrar e demarcar, a partir deste exercício reflexivo, sua posição na sociedade em que está inserido. Nessa intenção, esse aglomerado de métodos de fazer ciência humana — que são as Ciências Sociais — utiliza-se de estatísticas, questionários — qualitativos e quantitativos — valendo-se ora do número de filhos na família, ora de carros na garagem; ora do discurso sobre os candidatos eleitorais, ora das narrativas religiosas. Individualismo metodológico weberiano; ação racional voltada a um resultado (instrumental) ou ligada aos valores do sujeito (valorativa); materialismo histórico dialético. *Habitus*, capital cultural, capital simbólico — toda a rica e magnífica caixa de ferramentas conceituais de Bourdieu, largamente utilizadas, com grande eficácia, para a sociologia da educação, das questões de currículo e fracasso escolar. Em suma, são inúmeras formas de *olhar* para o humano e suas relações com o outro — ou o Outro, dependendo do caso. Às vezes essas formas de olhar são dadas como tão distintas que sua conciliação é impossível — e como isso é positivo! É justamente nesse ponto em que as disciplinas — formas de olhar — se desencontram. É

aqui que a fragmentação ganha potência para cindir olhares — e é aqui que a imaginação pode perder sua força, se encerrada em seu quadrado epistemológico, de costas a outras formas de produzir conhecimento. E, perdendo sua força, inibe na meta inúmeras possibilidades de se fazer ciência, de se produzir saberes e conhecimentos. De olhar.

7. Penso que levei bastante longe o significado de “mais amplo”, a que Wright Mills se refere quanto à capacidade da imaginação sociológica de capacitar o sujeito na compreensão histórica em que está inserido. Tão longe que, nesse ímpeto, transpassei barreiras e borrei limites da reflexão acadêmica. Para além da divisão física entre o CFH (Centro de Filosofia e Ciências Humanas) e o CCE (Centro de Comunicação e Expressão) — ambos centros de ensino da UFSC —, é a divisão teórica que estou arriscando “imprecisar” com esse trabalho, sem cometer grandes faltas metodológicas. Assim como toda a divisão é arbitrária, toda soma também é. Por isso, sem depreciar e decantar os olhares com os quais as Ciências Sociais verificam, sustentam ou entendem o mundo, buscarei ler aquilo/aquele que escolhi como pesquisa⁴, com o olhar, *também*, da Literatura - tão potente em

⁴ Este ensaio é escrito a partir de uma forma específica de *ler*, treinando o olhar para o que — ou quem — se pesquisa. Tomado pela epistemologia que não objetifica para conhecer, mas “personifica”, ao modo do xamanismo ameríndio, como Viveiros de Castro indica: “conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, *daquele*; pois a questão é a de saber ‘o *quem* das coisas’ (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do ‘por quê’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 50). Para além da Antropologia, penso que essa virada epistemológica pode ser aplicada a outros campos de produção do saber: “Em suma, se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto

mostrar a contingência das existências. Ora, se é de ampliação do olhar que fala Mills, é isso que esse encontro pode proporcionar. Se “só se pode conhecer suas possibilidades na vida tomando consciência das possibilidades de todas as pessoas”, a ficção é um método mais do que válido e legítimo — é também um catalisador de conhecimento sobre o social, o humano - e o não-humano: a existência. A junção de *ars et scientia*.

8. Há apenas uma exclamação de discordância que é preciso pontuar com relação a imaginação sociológica de Mills — e uma de concordância: lançar mão da imaginação sociológica não a fim de situar-se na constelação do social, não com o olhar voltado para si, não utilizando o (O)outro como espelho nesse gestual narcisista — *não!* Mas, em outra direção, lançar mão da imaginação sociológica — *sim!* — deslocando-se do ponto de referência — a saber: eu — em direção ao (O)outro. Em outras palavras, pensar outra mente, outramente, *outrément* (Foucault).

Pois não se trata, como lembrou Derrida (2006), de pregar a abolição da fronteira que une-separa "linguagem" e "mundo", "pessoas" e "coisas", "nós" e "eles", "humanos" e "não-humanos" - as facilidades reducionistas e os monismos de bolso estão tão fora de questão quanto às fantasias fusionistas -; mas sim de "irreduzir" e "imprecisar" essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas

insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, por que é preciso personificar para saber” (*Ibidem*, 2015: 52).

sucessivas linhas divisórias) em uma curva infinitamente complexa. (...) "Eis o que gostaríamos de dizer: um cromatismo generalizado" (Deleuze & Guattari, doravante D. & G., 1980: 123). (VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015: 28)

É com esse tom que este trabalho se afina. Avizinhando minha perspectiva à de Viveiros de Castro, sou forçado a concordar apenas em parte com a sugestão de Mills. Tomar cômico das possibilidades das outras pessoas – humanas e não humanas –, considerando-as nas mesmas circunstâncias em que eu – sim, claro. Mas praticar esse exercício a fim de compreender meu próprio destino e avaliar minha própria existência... Não seria justamente essa a prática narcísica que leva ao menosprezo de outras perspectivas, diferentes da minha, afunilando possibilidades e permutas criativas?

À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos "nós" que estamos olhando para nós mesmos –, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos. (VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015: 21)

Conhecer o (O)utro para ir além das categorias de reflexão que se repetem. Ir além, no reconhecimento do(s) outro(s) ponto(s) de vista. Reconhecer sua diferença em relação ao meu. Repito: a imaginação sociológica a que Mills nos convida, mais: nos empurra, a partir dos inúmeros e ricos instrumentos que a Sociologia nos proporciona, até certo ponto, em uma posição que

já indica um olhar mais amplo para a existência. Até certo ponto. A partir do momento em que esse olhar vai de encontro ao outro, esperando bater de frente a uma superfície refletora, ele se torna limitado demais, e as possibilidades minguem, repetem-se. E, ao mesmo tempo, limitam a abrangência da imagem que vejo quando miro o outro. Por outro lado, eis o que quero dizer – junto de Deleuze e Guattari: “um Cromatismo generalizado”, a exaltação da diferença. Não buscando as “facilidades reducionistas” ou “os monismos de bolso”. Ambos, como asserta Viveiros de Castro, estão fora de questão. A intenção é “irreduzir” e “imprecisar” as fronteiras.

9.

[...] uma metáfora é signo de uma natureza bem dotada. Bem fazer metáforas é *ver* o semelhante. (LIMA, L. C., 2014 *grifo meu*)

Partindo do ponto de vista de que todo romance é uma ficção mimética; que, segundo Aristóteles, em sua *Poética*, a “*mímesis* supõe um ato de adequação ou correspondência entre a imagem produzida e algo anterior que o guia” e que “[...] a *mímesis* aristotélica adquire um acentuado grau de liberdade quanto a este algo anterior [...]” (LIMA, L. C., 2014), o presente texto é todo ele engendrado na concepção de que o *mímema* tem um caráter de imbricamento com os acontecimentos sociais ou existenciais que pretende reproduzir – tenha ela maior ou menor grau de liberdade quanto à forma de expressá-los.

Ela (a *mímesis*) apenas não é moldada pelo princípio da semelhança senão que pelo vetor da diferença, em suas diversas formas (...). Por mais radicais

que sejam as formas de diferença, elas sempre mantêm um resto de semelhança, uma correspondência, não necessariamente com a natureza mas sim *com o que tem significado em uma sociedade, com a maneira como a sociedade concebe a própria natureza.* (LIMA, L. C. 2014, p. 46, *grifo meu*)

O sentido, a intenção aqui não é apreender o *real*, o *em si* kantiano, mas buscar na narrativa literária concepções da existência que se encerram na própria obra. Para a criação desse trabalho, irei me deter no texto do romance – forma e conteúdo – e na narrativa de seus personagens.

10.

O real precisa ser ficcionado para ser pensado. Essa proposição deve ser distinguida de todo discurso - positivo ou negativo - segundo o qual tudo seria “narrativa”, com alternâncias entre “grandes” e “pequenas” narrativas. A noção de “narrativa” nos aprisiona nas oposições do real e do artifício em que se perdem igualmente positivistas e desconstrucionistas. Não se trata de dizer que tudo é ficção. Trata-se de constatar que a ficção da era estética definiu modelos de conexão entre apresentação dos fatos e formas de inteligibilidade que tornam indefinida a fronteira entre razão dos fatos e razão da ficção, e que esses modos de conexão foram retomados pelos historiadores e analistas da

realidade social. Escrever a história e escrever histórias pertencem a um mesmo regime de verdade. (RANCIÈRE, J. 2009, p. 58)

A dificuldade maior - aquilo que nos coloca na trincheira em posição de defender a legitimidade e a validade de um romance como possibilidade de pesquisa nas Ciências Sociais – encontra-se nas limitadas dicotomias entre real e imaginado / falsidade e verdade. Isso não resulta na suspensão da objetividade. Tomemos o *tempo* – norte das discussões da segunda parte deste ensaio – e os efeitos práticos de seus discursos sob a existência. Suas tensões são observáveis de diversas formas, em variados fenômenos sociais. Eu poderia, por exemplo, partir da análise de discursos publicitários; jornalísticos; de manuais de treinamento empresariais; de livretos de cunho religioso; de regimentos que regulamentam currículos de graduação e pós-graduação, de pesquisas sobre as horas despendidas com o sono na contemporaneidade. Todos eles afetam direta ou indiretamente a vida, a subjetividade, a existência do sujeitos – coletiva ou individualmente. Mas escolhi um romance, em outras palavras, uma narrativa ficcional que, entre outros temas tão caros aos estudos das Ciências Sociais, fala sobre o *tempo*. Nesse ponto, acerca da escolha em tratar deste assunto a partir da ficção, tomo emprestadas as palavras de Juan José Saer, quando diz que

Não se escreve ficções para se esquivar, por imaturidade ou irresponsabilidade, dos rigores que o tratamento da “verdade” exige, mas justamente para pôr em evidência o caráter complexo da situação, caráter complexo de que o tratamento limitado ao verificável implica uma redução

abusiva e um empobrecimento. **Ao dar o salto em direção ao inverificável, a ficção multiplica ao infinito as possibilidades de tratamento.** Não dá as costas a uma suposta realidade objetiva: muito pelo contrário, mergulha em sua turbulência, desdenhando a atitude ingênua que consiste em pretender saber de antemão como é essa realidade. Não é uma claudicação ante tal ou qual ética da verdade, mas uma busca de uma um pouco menos rudimentar. (SAER, J. J. 2009, p. 02, *Grifo meu*)

É justamente à essa concepção de ficção que me refiro quando dirijo o olhar ao *Lavoura Arcaica* como lastro de pesquisa. Não somente para ampliar este olhar, a serviço da imaginação sociológica que me sirvo da ficção, mas por entender que essa mesma ficção “multiplica ao infinito as possibilidade de tratamento”, em prol, assim, de uma sociologia imaginativa, inventiva: não para forjar ilusões, devaneios, mas para lidar com um problema relevante a partir de uma narrativa ficcional de forma legítima, sem hierarquizar a partir das dicotomias entre real / ficcional e assim por diante.

Ninguém dirá que André ou Iohána de *Lavoura Arcaica* são reais. Mas também não há como afirmar sua falsidade. São, como diria Kundera, “egos experimentais”, uma vez adotada a perspectiva de que os romances não são examinadores da realidade, mas da existência⁵. E a existência, por sua vez, é do

⁵ Nesse ponto, fazendo jus a uma certa ética acadêmica, é importante informar o leitor que grande parte da argumentação teórica dessa primeira parte tem grande influência do artigo *A literatura como*

campo das possibilidades. Ou seja, André e Iohána são possíveis – seus diálogos, seus discursos, suas tensões, seus afetos, suas concepções sobre o tempo: são todos inverificáveis se buscarmos analisá-los como se fossem reais, mas quem lê, que subjetiva-se nesses personagens, em seus conflitos e dores, percebe sua verossimilhança. André e Iohána – assim como Pedro, Ana e todos os outros personagens do romance de Raduan Nassar – são “tudo aquilo que um homem (ser humano) pode se tornar. Tudo aquilo de que um homem é capaz”. E não estranha que o leitor seja afetado pelo que se lê, já que a ficção não se separa daquilo que trata. Apesar de serem os olhos do leitor que lhe contam a história, foi a mão (cega) do autor quem a escreveu. Mas para que a mão a escrevesse, antes, seus olhos apreenderam a existência, e foi a partir daí que seu corpo foi capaz de sublimar tudo em texto.

Não fica difícil associarmos – delineando bem suas diferenças e semelhanças - o fazer científico das humanidades com o escrever da literatura – que está dentro desse largo campo de conhecimento das humanas. A diferença primordial reside no tratamento que cada um tem com essa tensão entre verdade e falsidade. Enquanto a produção científica compromete-se com o rigor de métodos científicos a fim de alcançar alguma positividade, aproximando-se o máximo possível do que chama de “real”, objetivo; a ficção, por sua vez, não envereda pela discussão do conflito entre verdade e falsidade, mas faz desse conflito matéria com a qual modela sua narrativa - à sua maneira.

antropologia especulativa, do professor Alexandre Nodari. Portanto será fácil identificar consonâncias de ideias, mesmo que não estejam em forma de citações diretas. A própria evocação da expressão de Milan Kundera faz parte dessa influência.

Lavoura Arcaica não pretende tomar a qualidade de texto histórico, factual. Em outras palavras, não quer se afirmar como pretensa realidade, anterior a sua materialização como texto. O que quer é ser lido como está escrito. Que os olhos que correm de um lado para o outro, linha após linha, vejam ali uma ficção que quer ser levada ao pé da letra, sem resignar-se à função de mero entretenimento ou ornamento linguístico — e às vezes material, como o livro pode ser, colorindo uma estante empoeirada: ele quer ser lido! Essa pretensão pode ser recebida com desconfiança pelos amantes do “real” e da verdade, assim como pelos niilistas que afirmam que tudo é falso, ilusão — ainda que sejam levados a essa posição, “ainda que resulte paradoxal, pelo mesmo pragmatismo, já que é por não possuir o convencimento dos primeiros que os segundos, privados de qualquer verdade afirmativa, se abandonem, eufóricos, ao falso” (SAER, J. J. 2009, p.04). E conclui:

(...) deste aspecto principalíssimo do relato ficício, e por causa também de suas intenções, de sua resolução prática, da posição singular de seu autor entre os imperativos de um saber objetivo e as turbulências da subjetividade, podemos definir de um modo global a ficção como *antropologia especulativa*. (SAER, J. J. 2009, p.04)

11. “Ser sujeito é diferir de si”⁶. É assim que Alexandre Nodari define a compreensão do que Lévi-Strauss diz a respeito do processo de objetivação/subjetivação, onde a existência do

⁶ NODARI, A. 2015, p.79

sujeito é pautada na existência de um outro. E continua, desenhando o caminho onde o eu-aqui só é situável a partir de um conjunto de possibilidades e variações desse mesmo sujeito. Ou seja, o sujeito encontra-se localizado em uma posição relacional com relação ao objeto — onde, modificando este, o eu atual também modifica-se. “Ou seja,” vai dizer Nodari, “o que, o aqui, o mundo se modifica diante de um novo eu-aqui: não se trata de relativismo, mas de perspectivismo” (NODARI, A. 2015: 79). Eis nossa pedra de toque entre a relação do leitor e a ficção. Quando leio *Lavoura Arcaica*, subjetivo-me nos personagens. Mais em alguns do que em outros, mas, ainda assim, em alguma medida, em todos que dizem, de alguma forma “eu” — André, Pedro, Iohána, o narrador (que é e não é André) e até mesmo em Ana e seu silêncio, que tanto diz com seu corpo — e com seu próprio silêncio. Dada a qualidade atribuída à ficção até aqui, fica fácil apreender a relação perspectivista existente entre o leitor e o relato fictício. Sobre o conceito de perspectivismo do qual me sirvo para as reflexões deste ensaio, guardarei uma parte mais aprofundada para mais adiante. Entretanto, na finalidade de deixar mais claras as minhas motivações em partir do romance para discussões sociológicas e antropológicas, será necessário adiantar alguns pontos que tangem o perspectivismo.

Nodari diz que “o eu ‘real’, existente, não ficcional, seria também apenas uma posição dentre inúmeros eus existentes, egos imaginários e experimentais” — tais como aqueles que encontro nos relatos ficcionais que enveredo a ler — “cada um existe ao seu modo”. Ou seja, ler é, além de subjetivar-se nesse “outro”, reconhecer-se nele, como possibilidade de um eu-aqui. Dito de outro modo, as analogias e associações que faço entre o meu eu “real” e os personagens de *Lavoura Arcaica* têm o poder de desencadear esse processo de subjetivação/objetivação que

resulta em uma perspectiva: não a perspectiva *sobre* o mundo (“mundo-para-um-sujeito”), mas sim a perspectiva *de* um mundo (“mundo-de-um-sujeito”) – retomando uma diferenciação fundamental entre *relativismo* e *perspectivismo* de Déborah Danowski e Viveiros de Castro, conforme anota Nodari. Sendo assim, ler ficções é também alterar-se: mudar sua posição na existência, sua perspectiva, a partir de uma recém descoberta *in-existência*: “o que não existe (a inexistência literária) também está dentro da existência, constitui o real; é, nas palavras de Clarice Lispector (...), ‘inreal’” (NODARI, A, 2015, p.82).

12. Quando imerso na perspectiva do relato ficcional do narrador do romance, ou ainda subjetivado em personagem, estou dentro daquele mundo. Estou na mesa dos sermões de Iohána. Estou na capela – ora sendo Ana, ora sendo André. Estou nas festas da família e nas memórias do menino. Ouço os discursos e posso entendê-los e sentir sua afetação. Os discursos sobre a temperança, a paciência, o perigo das paixões, o amor da família e, como mais interessa a esse trabalho, sobre o *tempo*. E, de repente, de vítima passo a algoz, e de algoz – que passa a ser outra pessoa para mim – volto a ser vítima. Não existindo a neutralidade nessas relações. Não existindo posições superiores ou de indiferença. Pois, como dito, ficção é in-existente. Está na existência. Está, quiçá, na *minha* existência. Verdade e falsidade; ficção e realidade; objetividade e subjetividade: dicotomias antagônicas que tanto Saer quanto Viveiros de Castro intentaram embaralhar. Atual e possível, existente e inexistente modificando-se, colidindo, comparando-se, donde que Alexandre Nodari frisa que “toda literatura e antropologia são sempre meta-literatura e meta-antropologia”, onde sujeito e objeto, possível e impossível, sempre em tensão, estão constantemente se redefinindo, desterritorializando-se,

resultando que a ficção não designa, deste modo, falsidade, “mas o encontro ontológico entre modos – entre atual e possível, existente e inexistente – em que estes se redefinem reciprocamente” (NODARI, A, 2015, p.82 e 83).

Em outros termos, quando descubro o mundo inexistente da Lavoura Arcaica por meio da antropologia especulativa, não estou transformando-o em existente, mas faço colidir dois mundos – o meu eu atual com aquele possível de Iohána e André – manejando uma relação entre esses mundos que, ao se encontrarem, fazem com que eu, ao explorar essa relação, me redefina, me redescubra, mude, enfim, minha perspectiva.

Eu antes tinha querido ser os outros
para conhecer o que não era eu.
Entendi então que eu já tinha sido os
outros e isso era fácil. Minha
experiência maior seria ser o outro dos
outros: e o outro dos outros era eu.
(Clarice Lispector, *apud* NODARI, A.
2015, p.76)

Nesse ponto, acredito que a ideia vai tomando mais corpo, mais nitidez. Nesse ponto, já deve ser possível entrever as intenções da antropologia especulativa e das perspectivas que dela derivam. São perspectivas amalgamadas: existe a mão cega do escritor – assim como sua imagem em representação -, mas existem também os olhos do leitor; a voz, o tom e o compasso do narrador; os personagens, a crítica, a editoração, as interpretações dos diversos olhos. Em suma: diversas perspectivas formando o corpo do texto da ficção. E, nem por isso, ou melhor, e justamente por *tudo isso*, a ficção detém essa densidade analítica passível de receber os olhares atentos de nós, homens e mulheres de conhecimento.

13.

Como los pintores con el dibujo y el color, los escritores intentan que las palabras y las cosas se correspondan. (JABLONKA, I. 2016: 19)



Figura 1 - As meninas – Velásquez

O pintor olha, o rosto ligeiramente virado e a cabeça inclinada para o ombro. Fixa um ponto invisível, mas que nós, espectadores, podemos facilmente determinar, pois que esse ponto somos nós mesmos: nosso corpo, nossos rostos, nossos olhos (FOUCAULT, M. 1999, p. 04)

A metáfora de Foucault é infinita. Quando se refere ao “objeto principal” do quadro – parcialmente nomeando: o rei e a rainha –, o filósofo discorre sobre seu lugar na representação:

O primeiro olhar lançado ao quadro nos ensinou de que é constituído esse *espetáculo-de-olhares*. São soberanos. (...) Em meio a todos esses rostos atentos, a todos esses corpos ornamentados, eles são a mais pálida, a mais irreal, a mais comprometida de todas as imagens; um movimento, um pouco de luz bastariam para fazê-los desvanecer-se. De todas as personagens representadas, elas são também as mais desprezadas, pois ninguém presta atenção a esse reflexo que se esgueira por trás de todo o mundo e se introduz silenciosamente por um espaço insuspeitado; na medida em que são visíveis, são a forma mais frágil e mais distante de toda a realidade. Inversamente, na medida em que, residindo no exterior do quadro, se retiraram para uma invisibilidade essencial, ordenam em torno delas toda a representação; é diante delas que as

coisas estão, é para elas que se voltam,
é a seus olhos que se mostra *a princesa*
em seu vestido de festa. (FOUCAULT,
M. 1999, p. 17 e 18, grifo meu)

No caso deste ensaio, no centro do quadro, está o romance. Eu, este que escreve, estou ali, à meia luz: olhando para quem lê e para meu objeto, e, em outro momento, com o rosto escondido por detrás do meu trabalho — que aparece assim, meio desfocado de um lado, e em sua estrutura de outro. O autor tem ali seu lugar, é evidente. Mas em sua forma representada — fora do quadro.

Talvez haja, neste quadro de Velásquez, como que a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre. Com efeito, ela intenta representar-se a si mesma em todos os seus elementos, com suas imagens, os olhares aos quais ela se oferece, os rostos que torna visíveis, os gestos que a fazem nascer. Mas aí, nessa dispersão que ela reúne e exhibe em conjunto, por todas as partes um vazio essencial é imperiosamente indicado: o desaparecimento necessário daquilo que a funda - daquele a quem ela se assemelha e daquele cujos olhos não passa de semelhança. Esse sujeito mesmo - que é o mesmo - foi elidido. E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação. (FOUCAULT, M. 1999, p. 21)

Raduan Nassar, sei, também está ali de alguma forma. Todo material que poderia ser colhido sobre a biografia do autor ou o contexto em que foi escrito o *Lavoura*, tudo isso é um trabalho árduo e sem sentido. É como descrever a mão que escreve: seu tamanho, sua cor e o comprimento de suas unhas. O texto, por outro lado, com a riqueza de perspectivas que dá a ele forma e conteúdo, carrega em suas linhas uma enorme quantidade de possibilidades de análise, reflexão e discussão sobre temas caros às ciências humanas e sociais – chamar assim é até redundante, já que são modelos feitos a partir da mesma massa.

André e seus dilemas; Iohána e sua posição; a família toda em sua sina; a fazenda pedindo para ser trabalhada – a terra; o fantasma do avô, arrotando *maktub*, com as duas cavidades sem olhos em seu rosto; a linguagem: sua versatilidade e sua ordem; os valores e seus tentáculos, tocando a todos esses personagens e o relato inteiro. E, entre eles, atravessando a todos, o tempo. Fosse ele personagem no quadro de Velázquez, talvez estivesse representado na mesma variedade de olhares que formam linhas invisíveis. “A lavoura é arcaica porque mexe com uma *arché* que não cessa de reaparecer, ou seja, de não se escrever por completo. Retorna...”, me disse um colega, certa vez. É essa matéria que será tratada na parte seguinte. É para ela que nossos olhos estarão voltados daqui por diante – nosso objeto soberano.

.o lavrar dos corpos: duração(ões). memória(s). narrativa(s)

1. Em *Sobre o tempo*, Norbert Elias tange um ponto de confluência com este ensaio — a saber, a análise do tempo a partir das lentes metodológicas das ciências humanas. No texto, o sociólogo aponta, de origem, três problemas que fazem afastar a discussão sobre o tempo do campo sociológico — problemas que serão discutidos ao longo de seu ensaio. O primeiro diz respeito à *espacialização do tempo*, ou seja: aos padrões de medida do tempo que tomam como referências as medidas do espaço. O exemplo mais simples é a mensuração do dia que, grosso modo, é o *espaço de tempo* que a Terra leva para completar uma volta completa em torno do Sol. O segundo problema é, de certa forma, uma genealogia dos calendários, quando Elias discute a evolução⁷ do tempo social em diferentes culturas — *como* passou-se de uma forma de determinação do tempo descontínua e pontual para uma concepção linear, contínua de malhas cada vez mais finas, tomando conta das atividades humanas, condicionando comportamentos de forma quase imperceptível. Expor uma certa arbitrariedade dos calendários é a intenção dessa genealogia, uma vez que “é um dever premente, quando uma tradição já dura séculos, expor à luz esses axiomas jamais

⁷ Neste ponto, Norbert Elias deixa claro que sua concepção de evolução não se avizinha àquela do pensamento Iluminista, em que o transcorrer das gerações culmina num melhoramento moral, científico, estético — em suma, uma perspectiva que vê a evolução como progresso. Sua concepção de evolução diz respeito menos à ideia de desenvolvimento do que de *desenrolar*. Por isso uma genealogia: para desenvolver uma análise onde o *como* esteja em maior evidência.

questionados”⁸. Por fim, concluindo o tripé argumentativo, é posto em evidência o vício metodológico da ciência ocidental em cindir “natureza” e “sociedade/ cultura”. Sua importância para a discussão do tempo pelas humanidades diz respeito à problemática clivagem entre tempo físico, social e vivido.

O autor vai dizer que essa separação vai ser um dos fatores predominantes para a concepção de que o tempo seria coisa dos físicos, ao passo que, enquanto problema sociológico, este tema ficaria “sem cultivo na terra de ninguém, que se estende entre as ciências naturais e ciências sociais”⁹. Isso ocorre por uma questão epistemológica – ou seja, política -, em que cada campo científico de conhecimento ergue muralhas conceituais em volta de si próprios, nas áreas onde estão contidos seus objetos específicos. Isso dificulta e cria obstáculos àqueles que têm interesse em discutir o tempo, tentando imprecisar essas barreiras, atravessando sua perspectiva pela divisão entre tempo físico, biológico e social. Nesse ponto a crítica de Elias se afina à perspectiva de Viveiros de Castro, como vimos na primeira parte deste ensaio:

É exatamente por essa razão que é preciso examinar a clivagem particular que atravessa, em nossa tradição, a totalidade da representação simbólica do universo, e que se traduz em polaridades conceituais como “natureza e sociedade”, ou “objeto e sujeito”. O estudo do “tempo” é o de uma realidade humana inserida na

⁸ ELIAS, N. 1998, p. 76

⁹ *Ibidem*, p. 79

natureza, e não de uma "natureza" e uma realidade humana separadas. (ELIAS, N. 1998, p. 79)

2. Entretanto, não é universal a separação que a ciência ocidental faz dessas dicotomias. E mesmo no “ocidente”, nem sempre foi assim. Elias vai dizer que a cisão entre tempo físico e social foi se intensificando na mesma medida em que foram se delineando as dicotomias entre “natureza” e “cultura”, “sujeito” e “objeto” – quando o “existo, logo penso” foi dando lugar ao “penso, logo existo” (Viveiros de Castro, 2015). Com isso, os relógios e calendários, que se referem ao tempo físico, foram ganhando autonomia na regulação do tempo propriamente dito, ao passo que “o ‘tempo social’ permaneceu insignificante como tema de pesquisas teóricas ou, em linhas gerais, como objeto de investigação científica”¹⁰. Essa autonomia vai ganhando cada vez mais potência quanto mais se insiste na divisão entre tempo social e físico. E isso, por sua vez, ocorre devido à perpetuação de uma concepção de tempo “neutro”, kantiano, anterior a qualquer convenção social, existente independentemente de qualquer sequência de referências sociais padronizadas. Em outras palavras, enquanto não é apontada sua influência histórica e social.

A essa tarefa, a genealogia do tempo tal qual é desenvolvida por Elias tem um papel fundamental. Nela o sociólogo descreve o caminho percorrido pela forma de conceber o tempo e sua importância a cada episódio histórico. Além de traçar seu emaranhado de linhas – de certa forma, teleológicas –, nos é indicado o caráter construtivista da convenção de medida que chamamos de tempo. Desde os relógios de Sol aos relógios de

¹⁰ *Ibidem*, p. 94

pulso dos sujeitos das sociedades urbanizadas - que Elias compara com máscaras de inúmeras outras culturas, dizendo que “sabe-se perfeitamente que elas são fabricadas pelos homens, mas nem por isso sua presença deixa de ser sentida como a manifestação de uma entidade não humana. As máscaras parecem encarnar espíritos. Do mesmo modo, os relógios parecem acarnar o ‘tempo’”¹¹. Em seguida, Elias indaga “o que é, exatamente, que os relógios indicam?”¹².

Eles indicam como um símbolo convencionado, desvinculado de todas as características que o tornaram largamente utilizado – uma instituição social perpetuada por gerações -, pode adquirir tamanha autonomia na linguagem, na forma de pensar e de organizar sua vida e a de todos os outros homens. Seguindo o exemplo de Elias, este ensaio pretende, entre outras intenções,

¹¹ *Ibidem*, p. 95

¹² Sabemos que o *Segundo* como unidade de medida do tempo do Sistema Internacional de Unidades, é definido como: a duração de 9.192.631.770 períodos da radiação correspondente à transição entre os dois níveis hiperfinos do estado fundamental do átomo de célio-133. Aliás, sabemos? Agora sim. E sabemos, por tabela, que a unidade menor – e que dá sustentação aos minutos e, consequentemente, às horas – das “máscaras de pulso” mede nada menos do que uma duração – assim como o dia. Percebemos então que as unidades de medida de tempo estão meticulosamente encaixadas em compasso com durações relativas a movimentos existentes na natureza. Elias vai dizer que esse processo de padronização e “encaixes” das medidas do tempo – que culminará, entre outros esquemas, no calendário Gregoriano que rege nossa sociedade ocidental – tomou gerações e gerações até alcançar o estado atual, resultado de diversas tensões de paradigma.

apontar o caráter social — e em alguma medida arbitrário¹³ - da construção das percepções sobre o tempo. Menos de como foi concebido ao longo da história ocidental e científica — como já foi feito pelo sociólogo -, do que pelas perspectivas dos próprios sujeitos. Dito de outra forma, a ideia primeira da forma como a discussão sobre o tempo se dará, diz respeito ao atravessamento do tempo nos corpos. Ou seja, tomando o tempo como um elemento que se molda, em alguma medida, à perspectiva de cada sujeito — e como cada sujeito deposita inconscientemente parte de sua subjetividade naquilo que chama de tempo, num processo de transferência de si para esse “vazio”. É claro que, como diz Elias,

Assim como uma língua só pode exercer sua função enquanto língua comum de todo um grupo humano, e viria a perdê-la se cada indivíduo fabricasse para si sua própria linguagem, os relógios, exatamente, só podem exercer sua função quando as configurações cambiantes formadas por seus ponteiros móveis - portanto, numa palavra, as “horas” indicadas por eles - são comuns à totalidade de um grupo humano. Eles perderiam seu papel de instrumentos de medida do tempo se cada indivíduo confeccionasse para si seu próprio “tempo”. É essa uma das fontes do poder coercitivo que o “tempo” exerce

¹³ “Uma coisa é clara, pelo menos: a atividade de determinação do tempo representa uma maneira específica de ligar os acontecimentos ou de efetuar sua síntese.” ELIAS, N. 1998, p.78

sobre o indivíduo. Este é sempre obrigado a pautar seu próprio comportamento no "tempo" instituído pelo grupo a que pertence e, quanto mais se alongam e se diferenciam as cadeias de independência que ligam os homens entre si, mais severa se torna a ditadura dos relógios. (ELIAS, N. 1998, p. 97)

Mas, apesar do elevado grau de convenção de que o “tempo” precisa se servir para que mantenha seu poder atual de coerção, este ensaio irá focar a lente de seu microscópio na microfísica do poder exercido por determinados corpos, em relação de resistência com determinadas ditaduras do relógio – tantas vezes corporificadas em sujeitos específicos. E, para isso – e por isso -, tomará como lastro argumentativo a narrativa ficcional - amplamente imersa na questão do tempo - *Lavoura Arcaica*¹⁴.

¹⁴ Assim como faz Norbert Elias em seu ensaio, entre os fragmentos 36 e 40: neste trecho é utilizado como ferramenta de apoio para seus argumentos o romance *A flecha de Deus*, do nigeriano Chinua Achebe. Muito apesar de seu ponto de vista etnocêntrico com relação à forma como os personagens do livro lidam com o tempo (questão que aprofundi no ensaio *Por uma sociologia menor*, publicado na revista Mosaico Social de 2016), vale ressaltar que, ao se valer de uma narrativa ficcional como suporte, Elias entra para o grupo de cientistas sociais que não hierarquizam necessariamente a qualidade das narrativas. Aliás, mais do que um caráter didático, a ficção entra em seu ensaio sobre o tempo com a mesma força argumentativa e legitimidade que os fatos históricos ali citados.

3 . Dos três problemas que pautam o desenvolvimento de *Sobre o tempo*, aquele que mais servirá aos propósitos *deste* ensaio sobre o tempo, é o terceiro: do vício metodológico da “nossa” ciência em insistir nas análises pautadas pela cisão entre “natureza” e “cultura”. Concordando com o sociólogo, penso que “o ‘tempo’ em si não entra no esquema conceitual desse dualismo. Tal como outros dados, ele se furta a qualquer classificação como ‘natural’ ou ‘social’, ‘subjetivo’ ou ‘objetivo’, pois é uma coisa e outra”¹⁵. Ele vai afirmar ainda que é justamente a insistência nessa separação que faz com que a análise do tempo persista patinando nas mesmas aporias, uma vez que a própria separação entre “tempo físico” e “tempo social” deriva daquela cisão anterior: a existencial. Disso resulta que o problema acerca da relação entre os dois tipos de tempo permaneça, de certa forma e em alguma medida, inexplorado pelas ciências sociais.

4. Enquanto as discussões sobre o “tempo físico” pairam dentro do domínio da física – sobretudo da física teórica – o “tempo social”, quando mais próximo das humanas, é primordialmente tema de discussões filosóficas, de caráter metafísico. No início de suas investigações sobre o tempo em *Tempo e narrativa*, Paul Ricoeur parte de dois textos de referência sobre o tema, a saber, o Livro IX de *Confissões* de Agostinho e a *Poética* de Aristóteles.

O que é mais importante para nosso intuito é que um (*Confissões* de Santo Agostinho) inquire a natureza do tempo (...). O outro (*Poética* de Aristóteles) constrói sua teoria da

¹⁵ ELIAS, N. 1998, 94

intriga dramática sem considerar as implicações temporais de análise, deixando para a *Física* o cuidado de se ocupar com a análise do tempo. (RICOUER, P. 2010, Volume 01, p. 10)

Enquanto Agostinho se limita a discutir as aporias do tempo a partir da *distenção da alma*, Aristóteles, ao relegar para a *Física* a discussão sobre o tempo, está condenando-o à espacialização e ao cálculo. Cada um com sua contribuição, mas ainda estamos falando daquela “dicotomia infernal” (Viveiros de Castro, 2015). É então que, na tentativa de ir além desse binarismo - sem descartá-lo -, Ricoeur vai sugerir a ficção como forma de tratamento das experiências temporais. Não só porque “o mundo exposto por toda narrativa é sempre um mundo temporal” (RICOUER, P. 2010: 09) e porque “o tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa” (*Ibidem*, p. 09), mas também entendendo que a atividade narrativa carrega a potência para servir de réplica à ruminação inconclusiva sobre o tempo. Não uma réplica que resolva as aporias da especulação temporal - ao menos não em um sentido teórico, mas poético (*Ibidem*, p. 16). E tudo bem. Afinal, como já tido, este ensaio toma emprestada de Rancière aquela perspectiva de que “o real precisa ser ficcionado para ser pensado”.

5.

(...) meu pai de mangas arregaçadas
 arrebanhando os mais jovens,
tostos eles se dando rijo os braços,
cruzando os dedos firmes nos dedos da
 mão do outro,
compondo ao redor das frutas *o*
 contorno sólido de um círculo
como se fosse o contorno destacado e
forte da roda de um carro de boi (...)

Lavoura arcaica, Cap. 05, p. 29 – *grifos meus*

A roda, de que fala André, é imagem resgatada da memória de uma das festas familiares na fazenda. Mas é, também, a imagem da forma como o tempo é narrado no romance. Aliás, não quero afirmar ainda que seja essa a forma como o tempo é desenhado na obra: um círculo completo – porque penso que não é; minha perspectiva é outra, que será discutida mais à frente. Contudo, em diversos momentos ele é assim assimilado e representado. Como da *partida* do “filho pródigo” ao seu *retorno*, que, de tão significantes, demarcam as duas grandes seções do livro; traçam riscos bem delineados na narrativa construída em cima de fragmentos. Ou ainda, na descrição das festas da família, onde as frases e palavras se repetem, quase que ponto a ponto, até o defecho daquela que será a última festa da família - e que encerra o livro¹⁶. A construção dessa roda é de iniciativa de Iohána¹⁷, o

¹⁶ Existem interpretações diferentes com relação às festas narradas no livro, tendo em vista seu caráter repetitivo. Contudo, uma vez que meu ponto de vista sobre isso vai de encontro à forma como vejo o tempo representado na obra, deixarei para abordar mais à frente este embate entre perspectivas, de forma mais aprofundada.

patriarca da família, que *arrebanha os jovens* nesse coletivo em torno da formação da roda. É como em seus sermões à mesa: meio pelo qual ele busca talhar na família sua concepção de tempo. É no discurso, “ordenado”, “claro”, “palavra atrás de palavra”, que o patriarca busca fincar as vigas que sustentam o teto dos valores da família. O “ramo da direita”¹⁸ incorpora sua cartilha sem resistências. Como é percebido quando Pedro – o primogênito, primeiro ao lado direito de Iohána -, prestes a atravessar a soleira da fazenda em busca do irmão, diz à mãe, carregado de esperança – tão compassada à forma circular do patriarca conceber o tempo: “a senhora vai ver como as coisas vão *voltar a ser o que eram, tudo vai ser como era antes*” (LA, p. 29).

¹⁷ Dou preferência por chamá-lo pelo nome, para tratá-lo não apenas a partir de sua posição na estrutura familiar – que muito afeta sua subjetividade -, na tentativa de não viciar a análise neste ponto: pai, pai, pai, pai... O termo patriarca será mais utilizado; entendo que este, em nossa sociedade, estende-se mais, indo além do microcosmo familiar.

¹⁸ O lugar que cada membro da família tomava à mesa era definitivo e sugestivo – além de “um capricho do tempo”: “Eram esses os nossos lugares à mesa na hora das refeições, ou na hora dos sermões: o pai à cabeceira; à sua direita, por ordem de idade, vinha primeiro Pedro, seguido de Rosa, Zuleika e Huda; à sua esquerda, vinha a mãe, em seguida eu, Ana, e Lula, o caçula. O galho da direita era um desenvolvimento espontâneo do tronco, desde as raízes; já o da esquerda trazia o estigma de uma cicatriz, como se a mãe, que era por onde começava o segundo galho, fosse uma anomalia, uma protuberância mórbida, um enxerto junto ao tronco talvez funesto, pela carga de afeto; podia-se quem sabe dizer que a distribuição dos lugares na mesa (*eram capricho do tempo*) definia as duas linhas da família” (LA. P. 157 e 158)

Mas essa — a experiência temporal de Iohána - é só uma forma de conceber o tempo em *Lavoura arcaica*. Um tempo que é também personagem/sujeito e matéria *parcialmente* moldável: disputado, contingente, reverenciado (por Iohána) e temido (por André); mas, antes de tudo, trágico¹⁹.

6 .

(...) ninguém conheceu melhor o
caminho da nossa união sempre
conduzida pela figura do nosso avô,
esse velho esguio talhado com a
madeira dos móveis da família; era ele,
Pedro, era ele na verdade nosso veio
ancestral, ele naquele seu terno preto
de sempre, grande demais pra carcaça
magra do corpo, carregado de torpeza
e brancura seca do seu rosto, *era ele na
verdade que nos conduzia, era ele
sempre apertado num colete, a
corrente do relógio de bolso
desenhando no peito escuro um
brilhante e enorme anzol de ouro*; era
esse velho asceta, esse lavrador fenado
de longa estirpe que na modorra das
tardes antigas guardava seu sono
desidratado nas canastras e nas gavetas
tão bem forradas das nossas cômodas,
(...) *era ele a direção dos nossos passos
em conjunto*, (...) não tinha olhos esse
nosso avô, Pedro, nada existia nas duas

¹⁹ Quando falar em tragédia: NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

cavidades fundas, ocas e sombrias do
seu rosto, nada, Pedro, nada naquele
talo de osso brilhava além da corrente
do seu terrível e oriental *anzol de ouro*
(...)

Lavoura arcaica, Cap. 07, p. 46 – *grifos*
meus

A figura do avô como a ancestralidade esquecida que ditava o ritmo das horas e o compasso do tempo; André foi astuto o bastante para reconhecer que vinha dele, do ancestral, do supostamente esquecido, a música que ditava o compasso com o qual a roda da carroça de boi girava. Vinha daquele anzol de ouro a armadilha que capturaria seus descendentes.

Enquanto Iohána tomava o tempo como bondoso, imensurável, André percebera a parcela de arbitrariedade que cabia ao discurso sobre o tempo, e que era da figura do avô que brotava grande parte dos valores temporais compartilhados pela família. Tal como sugeria Norbert Elias, André foi capaz de notar que a concepção de tempo é também cultural e que seus códigos são transferidos de geração para geração²⁰. Na mesa dos sermões, o lugar do avô era ocupado pelo vazio: sugestionando sua presença, apesar de sua ausência. Como a imagem do trono vazio que ilustra o poder, a cadeira vazia do avô ilustra invisibilidade da tradição que coage. Este vazio é preenchido pelo discurso de Iohána, que desenha a imagem do avô à sua maneira. Apesar de concentrada na figura do patriarca, André entendeu e

²⁰ Como a tradição à qual o sociólogo se refere: André, à sua maneira, “expõe à luz esses axiomas jamais questionados” pelos membros da família. (ELIAS, N. 1998, p. 76)

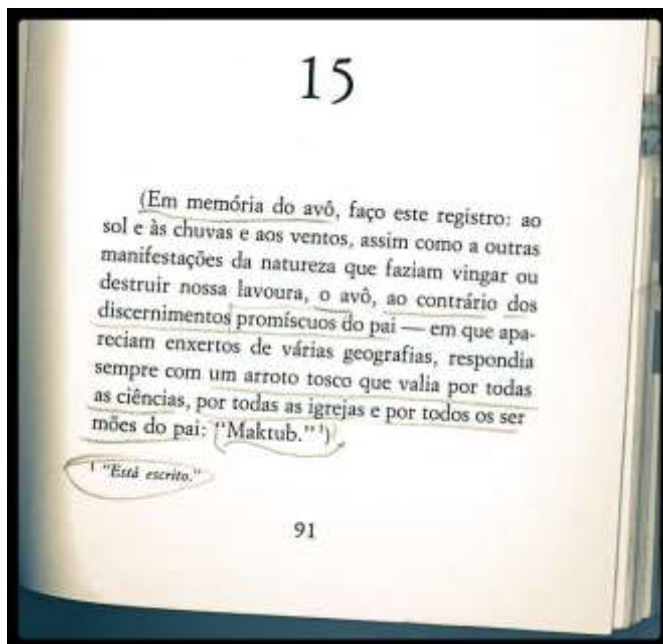
compartilha com seu irmão: vêm do avô, do fantasma cultural do ancestral, os valores que nos coagem, que ditam o ritmo com o qual a roda gira.

Ao contrário da perspectiva de Iohána, André desenvolveu um certo “desencantamento” com relação ao tempo – mas só em alguma medida²¹. Não era somente o *espírito do tempo* - portador de valores e qualidades intrínsecas que ditavam o ritmo e o compasso dos passos e dos corpos - mas *também* os valores culturais, transferidos pelos homens, para os homens. E o *anzol de ouro* pendente no peito do avô ilustra a conotoção trágica a qual André confere ao tempo²²:

²¹ É certo que André também subjetiva o tempo – mesmo que de forma parcialmente diferente de Iohána. Mas, ao mesmo tempo, ele percebe – ou ao menos desvela – o jogo de construção da imagem do tempo, que tem ecos do avô.

²² Vai dizer André Luis Rodrigues: “A inexorabilidade do destino materializa-se assim nesse *anzol de ouro*, a fisgar os homens, retirando-os do mar tempestuoso mas conhecido da vida para lançá-los no vazio da morte” (2006, p. 138)

7.



Diferente da perspectiva de Iohána, André, “em memória do avô”, no capítulo anterior àquele onde narra a relação incestuosa com Ana, evoca o “arrote toco” do ancestral: *Maktub*. É o elemento trágico esquecido – ou seja lá o que for - por Iohána, mas resgatado por André. “Está escrito”. Aconteceu, e nada se pode fazer perante isso, a não ser o enfrentamento. “Está escrito”, sim, mas ninguém foi capaz de antecipar, porque o futuro - imagens-sinal – se confunde com o passado – imagens-vestígio - em *Lavoura arcaica*.

(...) diz-se que as imagens-sinais “já são” (*jam sunt*). Mas “já” significa duas coisas: “o que já é não é futuro e

sim presente" (18, 24); nesse sentido, não se veem as próprias coisas futuras que "ainda *não*" são (*nondum*). Mas "já" marca, além da existência presente do sinal, seu caráter de antecipação: dizer que as coisas "já são" é dizer que por meio do sinal anuncio coisas futuras, que posso predizê-las; assim, o futuro é "dito de antemão" (*ante dicatur*). A imagem antecipadora não é portanto menos enigmática que a imagem vestigial. (RICOUER, P. 2010, Livro I, p. 25)

Ninguém antecipou o desfecho trágico, mas ele já estava ali: nas enigmáticas imagens-sinal. Ainda no quarto da pensão, no diálogo entre os irmãos, Pedro diz que “quanto mais estruturada (a família), mais violento o baque, a força e a alegria de uma família assim podem desaparecer *num único golpe*”. Eis a imagem-sinal do desfecho trágico. Eis antecipado, nas entrelinhas, o *golpe* de alfanje que o patriarca desfere na filha que dançava na última festa daquela família, fazendo desaparecer violentamente sua força e sua alegria. Logo em seguida - não à toa - “num jorro instantâneo”, André vê renascer em sua *imaginação* (ou memória?) “os dias claros de domingo daqueles tempos”, quando os parentes da cidade iam ao campo para comungar as mesmas festas. Era um vislumbre do desfecho, um sinal na narrativa.

8.

“Todo narrar é um narrar [de] algo que
não é narrativa,
mas processo de vida”. Toda narrativa,
desde a *Iliada*, conta o próprio fluir:
“Quanto mais a vida é rica em
temporalidade,
mais a epopeia é pura”.

Paul Ricoeur - *Tempo e narrativa*, Vol.
II, p. 132

O lugar privilegiado do narrador, “que não confundimos com o autor”²³, permite com que ele caminhe pela *duração* da narrativa à sua maneira. Sabemos que André está escrevendo sobre eventos passados – memórias; fragmentos de memórias. No *capítulo 8* é evidenciada sua posição de narrador que rememora – “Onde eu tinha a cabeça? (...) mas que doce amargura dizer as coisas, traçando num quadro de silêncio a simetria dos canteiros, (...) cheirando vinho, cheirando a estrume, *compôr aí o tempo, pacientemente*” (LA, p. 50-52 – *grifos meus*). Essa eliminação das imposições do tratamento do tempo de forma linear, condicionada às setas estipuladas pela física ou a um determinado *the/los* histórico, tem como contrapartida *positiva* a independência da ficção na exploração de possibilidades do tempo subjetivo, normalmente inexplorados pela narrativa histórica e científica. “A ficção”, vai dizer Paul Ricoeur, “é uma *reserva de variações imaginativas* aplicadas à temática do tempo fenomenológico e suas aporias” (2010, p. 216 – *grifo meu*).

²³ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*, Volume III, p. 215

André constrói a narrativa moldada em sua perspectiva sobre o tempo²⁴. Imagens-vestígio e imagens-sinal transbordam, linha após linha, ao longo da narrativa. Ele presentifica o passado de forma fragmentada – como sua própria subjetividade²⁵. A

²⁴ É um ponto a se destacar que, apesar de conter elementos próprios e decisivos que diferenciam sua concepção sobre o tempo daquela dos sermões de Iohána, a experiência temporal de André detém traços que indiscutivelmente encontram consonância com aqueles contidos nos sermões do patriarca e compartilhados por seus familiares. Isso não é de se admirar, uma vez que apesar daquela reconhecida margem de possibilidade de ação do sujeito com relação aos valores compartilhados pela sociedade em que adquiriu os códigos com os quais interpreta a existência, muito daquilo que se misturou a sua matéria em simbiose vai permanecer, mesmo que de forma vestigial. O *habitus* não se anula completamente: “Na infância, como que resvalamos para dentro dessas estruturas. Elas se tornam parte de nós (*habitus*). Podemos até considerá-las plenas de sentido. Deslocamo-nos para o interior dessa consciência envolvente do tempo, a qual se tornou parte de nossa própria personalidade. Nessa condição, ela nos parece evidente. É como se a nossa experiência do mundo não pudesse assumir outra forma” (ELIAS, N. 1999, p. 129). Contudo, diferente de Pedro – que toma as palavras do pai como norma de conduta inquestionável –, André ironicamente vai tomar parte da perspectiva do pai e moldá-la a sua vontade, em benefício próprio. Como quando tenta convencer Ana da legitimidade da relação incestuosa de ambos. Ali André tomará como referência os valores disseminados pelo patriarca em seus discursos. Com relação ao tempo não será diferente.

²⁵ Ao assistir à última dança da irmã, ele vai dizer: “me fazendo ver com espantosa lucidez as minhas pernas de um lado, os braços de outro, todas as minhas partes amputadas se procurando na antiga unidade do meu corpo (eu me reconstituía nessa busca! que salmoura nas minhas chagas, que ardência mais salubre nos meus

própria forma fragmentada e descontínua em que a narrativa é construída contrapõe a concepção temporal de Iohána – ordenada, teleológica, coerente.

(...) enquanto uma cronologia fragmentada, interrompida por saltos, antecipações e retrospectos, em suma, uma configuração deliberadamente pluridimensional convém mais a uma visão do tempo privada de qualquer capacidade de visão panorâmica e de toda coesão interna. A experimentação contemporânea na ordem das técnicas narrativas acompanha assim a fragmentação que afeta a própria experiência do tempo. (RICOUER, P. 2010, Volume II, p. 137 e 138)

Este “jogo com o tempo”, que é a relação entre “o tempo do narrar e o tempo narrado na própria narrativa”²⁶, coloca algo *em jogo*, que é esta própria intencionalidade de André em expor *pela* narrativa sua vivência temporal subjetivada. O papel da morfologia poética é mostrar a conformidade entre as relações quantitativas de tempo e as qualidades que se ligam à vida²⁷.

Ocupando o lugar de narrador, André detém a possibilidade de *danc*ar na *espiral* do tempo. *Lavoura arcaica* possui um elevado grau de complexidade derivada da composição entre perspectivas

transportes!)” (LA, p. 190). Eis uma das imagens por excelência do homem fragmentado contemporâneo – que é André.

²⁶ RICOUER, P. 2010, Volume II, p. 136.

²⁷ *Ibidem*, p. 137.

temporais múltiplas. André pode caminhar ao passo de seus familiares e de seu “eu” vestigial, fazendo-o passado coincidir com o presente e omitir a amplitude de seu conhecimento, em uma certa *ignorância seletiva*, pode ainda se mover de um nível a outro dessa espiral, forçando os anéis até que ele se toquem. Pode, ainda, considerar o presente do ponto de vista das antecipações de um passado rememorado ou como a lembrança passada de um futuro antecipado. Como no episódio descrito no último fragmento, em que a alusão de Pedro à destruição da família a partir de “um único golpe” faz André narrar, logo em sequência, a primeira festa: como que em um *flashforward* que antecipa, não tão claramente assim, o desfecho trágico.

9.

Tudo parte da observação segundo a
qual narrar é,
segundo uma expressão emprestada de
Thomas Mann, separar, ou seja,
ao mesmo tempo eleger e excluir.

Paul Ricoeur - *Tempo e narrativa*, Vol.
II, p. 132

A narrativa de *Lavoura arcaica* é — entre muitas outras coisas — isso: *seleção*. Seleção de imagens. Além de se (pre)ocupar com *o que* narrar, existe tacitamente a (pre)ocupação em *como* narrar. Ao passo que a necessidade de seleção dos eventos é atividade que se confunde entre a narrativa histórica e a narrativa ficcional, seu arranjo temporal não segue a mesma conformidade. A construção da narrativa ficcional guarda considerável liberdade em relação à narrativa histórica no que concerne à forma de se narrar o desenvolvimento *temporal* dos acontecimentos. Uma liberdade que poderia ser tomada como

referência pelos pesquisadores das ciências humanas, como sugere Ivan Jabonkila:

Mi idea es la siguiente: la escritura de la historia no es una mera técnica (anuncio del plan, citas, notas a pie de página), sino una elección. El investigador se encuentra frente a una *posibilidad de escritura*. De manera recíproca, una *posibilidad de conocimiento* se ofrece al escritor: la literatura está dotada de una aptitud histórica, sociológica, antropológica. (JABLONKA, I. 2016, p. 11)

De certa forma, toda seta temporal, ao selecionar, exclui. Penso que vem daí a resistência de André à ordem, passando pelo *como* ele organiza a seleção de acontecimentos passados; como ele compõe a música que vai compassar suas memórias. “Toda ordem privilegia”²⁸. Por isso André vai buscar no cesto de roupas sujas da família os vestígios com os quais monta sua narrativa e suas memórias:

(...) alguma vez te passou pela cabeça, um instante curto que fosse, suspender o tampo do cesto de roupas do banheiro? alguma vez te ocorreu afundar as mãos precárias e trazer com cuidado cada peça ali jogada? era o pedaço de cada um que trazia nelas quando afundava minhas mãos no

²⁸ NASSAR, R. 1992, p. 58. Frase dita pelo personagem masculino na discussão entre o casal, em seu romance *Um copo de cólera*, onde a temática da ordem/relações de poder também marca presença.

cesto, ninguém ouviu melhor o grito de cada um, eu te asseguro, as coisas exasperadas da família deitadas no silêncio recatado das peças íntimas ali largadas, mas bastava ver, bastava afundar as mãos para conhecer a ambivalência do uso, os lenços dos homens antes estendidos como salvas para resguardar as purezas dos lençóis, bastava afundar as mãos pra colher o sono amarrotado das camisolas e dos pijamas e descobrir ali nas suas dobras, ali perdido, a energia encaracolada e reprimida do mais meigo cabelo do púbis, e nem era preciso revolver muito para encontrar as manchas periódicas de noqueira no fundilho dos panos leves das mulheres ou escutar o soluço mudo que subia do escroto engomando o algodão branco e macio das cuecas, *era preciso conhecer o corpo da família inteira*, ter nas mãos as toalhas higiênicas cobertas de um pó vermelho como se fossem as toalhas de um assassino, conhecer os humores todos da família mofando com cheiro avinagrado e podres de varizes nas paredes frias de um cesto de roupa suja; ninguém afundou mais as mãos ali, Pedro (...) (LA, p. 44 a 45 – *grifos meus*)

Para “conhecer o corpo da família inteira”, era preciso destampar o cesto do banheiro e afundar as mãos nos segredos tidos como torpes por Iohána. Em oposição à ordem segregadora do patriarca, André não se furta a revolver o lado escondido da

família, os segredos omitidos, que não encontram espaço no pedestal erigido pelos valores professados nos sermões. Com isso, André escreve a história vilipendiada e marginalizada pelos valores do *status quo*. É a sua seleção em oposição à seleção do patriarca. Ou melhor, em complementação àquela. A narrativa de André é resistência. É a afirmação de sua perspectiva frente à perspectiva de Iohána. É o relato do excluído, do fruto pendente do ramo esquerdo, “apodrecido” pelo afeto da mãe.

O *como* de sua narrativa é menos a negação do discurso de seu pai do que a afirmação de seu próprio. Sua fala poética, lírica, barroca, se firma em sua concepção ontológica pautada no caos:

- Toda ordem trás uma semente de desordem, a clareza, uma semente de obscuridade, não é por outro motivo que falo como falo (...) (LA, p. 160)

Ao passo que a linaridade, a ordem, o totalitarismo e o ascetismo do pai são refletidos na forma de seus discursos e sermões:

(...) Faça um esforço, meu filho, seja mais claro, não dissimule, não esconda nada do teu pai, meu coração está apertado também de ver tanta confusão na tua cabeça. *Para que as pessoas se entendam, é precisam que ponham ordem em suas ideias.* Palavra com palavra, meu filho. (LA, p. 160 — *grifo meu*)

Em *Lavoura arcaica* o caráter político da linguagem é evidenciado. A postura habermasiana de Iohána que diz, grosso modo, que “é falando que a gente se entende”, colide com o desinteresse de André em fazer-se entender a partir da linguagem

reta do primeiro. O conflito da linguagem é *mais um* no território de disputas políticas da trama. Ao passo que André, em seu desinteresse em se fazer entender, se comunica por uma linguagem poética²⁹, Iohána vai defender o uso do prosa limpa. Contudo, o patriarca não se furta a propagação de seus valores a partir de metáforas e parábolas: é justamente daí que André vai encontrar as brechas contraditórias do discurso de seu pai, dando a ele a forma e direção propícios às suas intenções.

O tempo — que em larga medida passa também pelo campo da linguagem³⁰ — é também um elemento de disputa. A bem da verdade, a disputa não é sobre “o tempo”, mas entre as *perspectivas* sobre o tempo: num conflito que diz respeito ao discurso responsável por arbitrar o ritmo e o compasso dos ponteiros do relógio, sempre presente na mesa dos sermões. Relógio este que rege o ritmo e o compasso dos corpos dos membros da família.

²⁹ Lembremo-nos de Agamben, quando fala da inoperância da poesia.

³⁰ O argumento cético é bastante conhecido: o tempo não tem ser, porque futuro ainda não é, porque o passado já não é e o presente não permanece. Contudo, falamos o tempo todo como tendo de ser: dizemos que as coisas por vir serão, que as coisas passadas foram e que as coisas presentes passam. Mesmo passar não é igual a nada. *É notável que seja o uso da linguagem que sustente, provisoriamente, a resistência à tese do não ser.* Falamos do tempo e falamos dele de maneira sensata, o que sustenta qualquer asserção sobre o ser do tempo: “Quando falamos, compreendemos o que dizemos; compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam” (14, 17). (RICOUER, P. 2010, Livro I, p. 17 — *grifo meu*)

10 .

(...) o pai à cabeceira,
o relógio de parede às suas costas,
cada palavra sua ponderada pelo
pêndulo,
e nada naqueles tempos nos distraíndo
tanto
como os sinos graves marcando as
horas (...)

Lavoura arcaica, Cap. 09, p. 53

O lugar de cada um já está ocupado: o pai à cabeceira, a cadeira vazia do avô, o ramo da direita e o ramo da esquerda. À meia luz, além dos olhos de cada um, brilha atrás do pai, *feito um artefato religioso*, o relógio. Cortinas abertas, tem início o espetáculo:

O tempo é o maior tesouro de que um homem pode dispor, embora inconsumível, o tempo é nosso melhor alimento; *sem medida que o conheça*, o tempo é contudo nosso bem de maior grandeza: *não tem começo, não tem fim; é um pomo exótico que não pode ser repartido, podendo entretanto prover igualmente a todo mundo*. (...) é no manejo mágico de uma balança que está guardada toda a matemática dos sábios, *num dos pratos a massa tosca, modelável, no outro, a quantidade de tempo a exigir de cada um o requinte do cálculo*, o olhar pronto, a intervenção ágil ao mais sutil desnível (...) (LA, 53 a 56)

Iohána inicia o discurso caracterizando a ontologia do (seu) tempo. Uma ontologia que se assemelha amplamente com a *duração* bergsoniana. Há um ponto fundamental que diferencia as duas concepções, mas antes vamos falar sobre o ponto de convergência. Para isso, recordemos a *duração* em Bergson:

A duração é distinta do tempo homogêneo, uma vez que a primeira é sentida, intuída, vivida, enquanto que o outro é matematizado, contado, cabendo aos números a sua representação, num devir que não deixa rastros. A duração não se encontra nos instantes que se conta: ela é perceptível somente naquilo que não é possível mensurar matematicamente; ela está muito mais no ato, “no manejo mágico da balança (...), a exigir *de cada um* o requinte do cálculo, o olhar pronto, a intervenção ágil ao mais sutil desnível”. E por isso a duração é uma e múltipla:

Sem dúvida, Bergson fala de uma pluralidade de *ritmos* de duração; mas, no contexto, a propósito das durações mais ou menos lentas ou rápidas, ele precisa que cada duração é um absoluto e que cada ritmo é, ele próprio, uma duração. (...) Eis que, conforme *Matéria e memória*, a psicologia é tão-somente uma abertura à ontologia, trampolim para uma “instalação” no Ser. Mas, apenas instalados, percebemos que o Ser é múltiplo, que a duração é muito numerosa, estando a nossa encravada entre durações mais dispersas e durações mais tensas, mais intensas: “Percebemos então numerosas durações, tantas quanto queiramos,

todas muito diferentes umas das outras
(...)” (DELEUZE, G. 1999, p. 60)

Ela é múltipla, mas não ao estilo de Einstein. Para Bergson, a Teoria da Relatividade se limita a pensar o tempo homogêneo medindo-o. Para medi-lo, é preciso espacializá-lo. Tendo em vista que o espaço, grosso modo, é o lugar da repetição, da rigidez e da forma hermética e definida, seria então contrário à criação, que é inerente à qualidade do tempo. Ao pensar o tempo como duração e essa como multiplicidade, está implícita sua potência criadora. Poderíamos então distinguir dessa forma – enquanto um (o tempo) é repetitivo, capturado pelo esforço científico, consonante à razão; o outro – a multiplicidade da duração – está mais enviesado pela intuição³¹, e por isso renova-se, criativo, contingente.

Sem se prolongar demais nas discordâncias entre Bergson e Einstein, a este ensaio bastava tangenciar o assunto a fim de facilitar a tradução – ou *trilhação* (Viveiros de Castro, 2015) – da perspectiva de Iohána sobre o tempo a partir das ideias de Bergson sobre a duração. As perspectiva de ambos sobre a ontologia do tempo se tocam principalmente aqui: a duração, para Bergson, não pode ser medida, porque o tempo não deve ser espacializado. Ao passo que, para Iohána, é o tempo que não pode ser medido. Sendo assim, poderíamos dizer que o tempo para Iohána tem algo de duração, no sentido de que ele é sentido, intuído e imensurável. Entretanto, Iohána não compartilha de um

³¹ Em tempo, segundo Deleuze: “A *intuição* é o método do bergsonismo. (...) É verdade que Bergson, insiste nisto: a intuição, tal como ele a entende metodologicamente, já supõe a *duração*. (...) A intuição é certamente segunda em relação à duração ou à *memória*” (DELEUZE, G. 1999: 07)

ponto fundamental do conceito de duração: a multiplicidade. E nesse ponto, vale ressaltar que a filosofia sobre o tempo em Bergson não se limita apenas ao conceito de duração, como se vê:

Ora, para surpresa do leitor, é essa última hipótese que Bergson apresenta como a mais satisfatória: *um só Tempo, uno, universal, impessoal*. Em resumo, um monismo no Tempo... (...): teria Bergson esquecido que, desde *Os dados imediatos*, ele definia a duração, isto é, o tempo real, como uma "multiplicidade"?

O que teria acontecido? O confronto com a teoria da Relatividade, sem dúvida. (DELEUZE, G. 1999, p. 62)

Bergson não está caindo em contradição quando afirma “um só Tempo”. E mais: ele não está rejeitando que duração seja essencialmente multiplicidade, e caindo numa configuração do tempo que se avizinha à concepção de tempo de Iohána. O que se coloca é: que tipo de multiplicidade?

Bergson contrapunha dois tipos de multiplicidade: as multiplicidades atuais — numéricas e descontínuas; e as multiplicidades virtuais — contínuas e qualitativas. Com isso, podemos dizer que, para a terminologia de Bergson, o tempo de Einstein condiz com a primeira categoria. Bergson vai dizer que Einstein confundiu os dois tipos de multiplicidade e, com isso, repôs a confusão do tempo como espaço. Segundo Deleuze, “é só aparentemente que a discussão incide sobre o seguinte: o tempo é uno ou multiplo?” (DELEUZE, G. 1999: 63), em sua

perspectiva, o verdadeiro problema fica por conta da questão: “qual é a multiplicidade própria ao tempo?” (*Ibidem*).

“Quando estamos sentados à beira de um rio, o escoamento da água, o deslizamento de um barco ou o voo de um pássaro e o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para nós três coisas diferentes ou uma só, como se queira [...]”. Bergson, aqui, atribui à atenção o poder de “repartir-se sem dividir-se”, de “ser uma e várias”; porém, mais profundamente, ele atribui à duração o poder de englobar-se a si mesma. O escoamento da água, o voo do pássaro e o murmúrio de minha vida formam três fluxos; mas eles são isso apenas porque minha duração é um fluxo entre eles e também o elemento que contém os dois outros. (...) Todavia, vê-se que esse infinito da reflexão ou da atenção restitui à duração suas verdadeiras características, que é preciso relembrar constantemente: ela não é simplesmente indivisível, mas aquilo que tem um estilo muito particular de divisão; ela não é simplesmente sucessão, mas coexistência muito particular, simultaneidade de fluxos. (DELEUZE, G. 1999, p. 63 e 64)

Dessa forma, Bergson atribui à nossa atenção a capacidade de interpenetrá-las - num quadro onde encontram-se justapostas variações qualitativas de durações somadas a nossa *vida profunda*. Nesse quadro, é a nossa duração que tem o poder de

condensar todas em uma. E é aqui que se separam as perspectivas de Bergson e Iohána. Penso que a percepção ontológica de ambos sobre o tempo se tocam naquele ponto que diz respeito à imensurabilidade do tempo. Entretanto, o patriarca, mesmo tomando o tempo como imensurável — tal qual a duração —, vai afirmar a unidade do tempo sem que fique evidente que é a *sua* duração que, por meio da atenção que ele dá às outras, faz o recorte — a multiplicidade não entra em questão. Para ele, o tempo é uno; mas é o *seu* tempo, a *sua* concepção temporal. Uma concepção temporal carregada, também, de sua própria subjetividade. Se isso é feito conscientemente, é um caso que não cabe discutir neste ensaio. Só esta investigação já nos tomaria demasiada energia e enveredaríamos por uma discussão outra, e tão complexa. Para nós, vale apenas mirar a perspectiva de Iohána sobre o tempo e nela reconhecer os ecos da sua subjetividade.

11.

Patience — A minor form of despair, disguised as a virtue.

Ambrose Bierce, The Unabridged Devil's Dictionary

Todo o ascetismo que sustenta os valores de Iohána vai também indicar a direção da sua concepção sobre o tempo. É porosa a divisão entre a subjetividade do patriarca e o tempo dos sermões. Ele acaba representando *no* tempo os seus valores mais sagrados — e, por isso, inatingíveis. É então aí que os sermões sobre o tempo tomam seu caráter político. Não é preciso resolver o problema de saber se há arbitrariedade ou não na concepção do patriarca sobre o tempo. Basta reconhecer que Iohána não reconhece outra concepção sobre a *duração* que não a sua — e é esta que deve ser respeitada como *verdade* — o que está fora, é

profano, enganação. Daí a estrutura de poder que mantém a ordem da família a partir do relógio às suas costas.

E assim, o sermão que inicia pela apresentação da ontologia do tempo passa a discursar sobre o controle das paixões — que passa, inevitavelmente, para controle dos corpos.

(...) o mundo das paixões é o mundo do desequilíbrio, é contra ele que devemos esticar o arame das nossas cercas, e com as farpas de tantas fiadas tecer um crivo estreito, e sobre este crivo emaranhar uma sebe viva, cerrada e pujante, que divida e proteja a luz calma e clara da nossa casa, que cubra e esconda dos nossos olhos as trevas que ardem do outro lado; e nenhum entre nós há de transgredir esta divisa, nenhum entre nós há de estender sobre ela sequer a vista, nenhum entre nós há de cair jamais na fervura desta caldeira insana, onde uma química frívola tenta dissolver e recriar o tempo; não se profana impunemente ao tempo a substância que só ele pode empregar nas transformações, não lança contra ele o desafio quem não receba de volta *o golpe implacável do seu castigo*; (LA, p. 56 e 57)

Com isso fica clara a qualidade disciplinar dos sermões sobre o tempo professados à mesa da família. A obediência às paixões, sem o devido controle pela razão, terá suas consequências:

(...) ai daquele que queima a garganta com tanto grito: será escutado por seus gemidos; ai daquele que se antecipa no processo das mudanças: terá as mãos cheias de sangue; ai daquele, mais lascivo, que tudo quer ver e sentir de um modo intenso: terá as mãos cheias de gesso, ou pó de osso, de um branco frio, ou quem sabe sepulcral, mas sempre a negação de tanta intensidade e tantas cores: acaba por nada ver, de tanto que quer viver (...) (LA, p. 57)

Iohána se utiliza de seu discurso sobre o tempo para declarar guerra às paixões, ao corpo, aos afetos. Apolo sobre Dionísio. É o corpo sendo vilipendiado, tomado como inimigo da perfeição – e por isso sofrendo a força da disciplina asceta. No sermão são criadas imagens inibidoras dos impulsos na intenção de manter a ordem a partir da mansidão do rebanho. A apatia é recompensada no futuro. Antes o equilíbrio da satisfação morna dos desejos ao “golpe implacável do seu castigo”, inevitável àquele ou àquela que “tudo quer ver e sentir de um modo intenso”. E “ai daquele que queima a garganta com tanto grito”, pois é o silêncio que deve vir como resposta à discordância; muito menos se deve “antecipar no processo das mudanças”, caso não se queira ter as mãos sujas de sangue. “Colocar à frente dos bois” é antecipar-se ao tempo necessário das mudanças – mas qual tempo? O tempo de Iohána, evidentemente. Com isso está formado o discurso coercitivo que vai servir de fundação para o valor maior a serviço da ordem – a paciência.

É habil o patriarca na construção deste valor. Para isso, ele condena o presente, exalta o passado e receita o futuro. Toda a vontade de potência que quer acontecer *agora* é inibida pelo

medo. E todo o sofrimento do *agora* será aliviado no futuro. Para isso, basta ter paciência. E apesar de não fazer uso da palavra *em signo*, o patriarca está recomendando que todos se sustentem sempre na *esperança*. Com isso fica a mostra o caráter político negativo da esperança. Em *Lavoura arcaica* ela é tomada por esse viés de forma semelhante aos discursos que enfatizam a ideia de *progresso*: onde o poder de agir é transformado em esperança. Tal forma de sublimação do sofrimento, encontra em sua concepção circular do tempo³², um substrato ideal. À esse propósito, é indiscutível a eficácia da apropriação do discurso sobre o tempo, dado seu caráter coercitivo sobre as subjetividades:

É difícil não perceber que a operação de determinação do tempo é algo que tem que ser aprendido. No entanto, uma vez adquirida, essa consciência onipresente do tempo é tão coercitiva, que se afigura uma predisposição natural àqueles a quem concerne. (...) A maneira como os homens vivem o tempo nas sociedades rigorosamente disciplinadas em matéria temporal constitui um exemplo, dentre muitos outros, de estruturas de personalidade que, por mais que sejam adquiridas, nem por isso são menos coercitivas do que as peculiaridades biológicas. (ELIAS, N. 1998, p. 112 e 113)

³² Transcrevo o capítulo 28, que inteiro é isto: “A terra, o trigo, o pão, a mesa, a família (a terra); existe neste ciclo, dizia o pai nos seus sermões, amor, trabalho, tempo” (LA, 183)

Entretanto, Iohána vai além de apenas inflar a esperança como ferramenta de canalização do sofrimento. Ele sabe (ou não) que a apatia da espera pode gerar alguma ociosidade depressiva. Contra esse mal, ele ainda vai receitar o trabalho e a caridade:

(...) ninguém em nossa casa há de cruzar os braços quando existe a terra para lavar, ninguém em nossa casa há de cruzar os braços quando existe a parede para erguer, ninguém ainda em nossa casa há de cruzar os braços quando existe o irmão para socorrer (...) (LA, p. 58)

No que diz respeito ao trabalho, “o alívio consiste”, vai dizer Nietzsche, “em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento”³³. Ocupando-se constantemente, no lavar da terra, na lida com o rebanho, no conserto dos estábulos, e em toda sorte de atividades que cabem à manutenção da vida na fazenda, a tristeza é afastada da “*pequena câmara*”³⁴ que é a consciência da cada vivente. Outro meio em que é possível fazer suportável o sofrimento é a alegria de se causar alegria, uma vez que “ninguém há de cruzar os braços quando existe o irmão para socorrer”³⁵. Tal como o sacerdote ascético de Nietzsche, o

³³ NIETZSCHE, F. 2009, p. 115.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Nietzsche, sobre a caridade, vai dizer que “no fundo, ao prescrever ‘amor ao próximo’, o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente, do impulso mais forte e mais afirmador da vida – da *vontade de potência*” (2009: 115). É a felicidade da “pequena superioridade”.

patriarca não se furta a prescrever remédios para o sofrimento com o objetivo de manter arrebanhados os membros da família. E *todos* esses remédios, no sermão prescritivo de Iohána, servirão de sustento para o valor maior:

(...) mão alguma em nossa casa há de fechar-se em punho contra o irmão acometido: os olhos de cada um, mais doces do que alguma vez já foram, serão para o irmão exasperado, e a mão benigna de cada um será para este irmão que necessita dela, e o olfato de cada um será para respirar, deste irmão, seu cheiro virulento, e a brandura do coração de cada um, para ungir sua ferida, e os lábios para beijar ternamente seus cabelos transtornados, *que o amor na família é a suprema forma de paciência*, o pai e a mãe, os pais e os filhos, o irmão e a irmã: na união da família está o acabamento dos nossos princípios (...) (LA, p. 61)

E o corpo encontra uma função: servir de ferramenta para o acolhimento do irmão acometido. É em prol da união da família que a paciência deve ser cultivada. É em prol da família que seu amor deve ser exercido nas exigência da paciência. E é em prol da família, e apenas da família, que os corpos devem permanecer sempre dóceis:

(...) e, circunstancialmente, entre posturas mais urgentes, *cada um deve sentar-se num banco, plantar bem um dos pés no chão, curvar a espinha, fincar o cotovelo do braço no joelho, e,*

depois, na altura do queixo, apoiar a cabeça no dorso da mão, e com olhos amenos assistir (como um mero espectador) ao movimento do sol e das chuvas e dos ventos, e com os mesmo olhos amenos assistir a manipulação misteriosa de outras ferramentas que o tempo habilmente emprega em suas transformações, não questionando jamais sobre seus desígnios insondáveis, sinuosos, como não se questionam nos puros planos das planícies as trilhas tortuosas, debaixo dos cascos, traçadas nos pastos pelos rebanhos, que o gado sempre vai ao cocho, o gado sempre vai ao poço; (...)
(LA, 61 e 62 – *grifos meus*)

E finaliza seu sermão dizendo uma vez mais que “a paciência é a virtude das virtudes”³⁶, que o desespero não é sábio e que não submeter-se é insensato. E para ilustrar suas palavras, Iohána toma nas mãos seu antigo caderno de textos compilados, escritos em caligrafia grande e angulosa: “Era uma vez um faminto”.

12.

O faminto,
dobrando-se de dor,
pensou com seus botões que os pobres deviam
mostrar muita paciência diante dos caprichos dos poderosos,
abstendo-se por isso de dar mostras de irritação.

Lavoura arcaica, Cap. 13, p. 81 e 82

³⁶ LA, p.62

A parábola do faminto é um convite à dissimulação. Terminado o sermão sobre o tempo – e outras coisas mais... –, Iohána passa a ler a parábola do faminto a fim de dar mais peso a suas recentes recomendações. Segundo ensaio de André Luis Rodrigues³⁷, a parábola tem como “fonte” *As Mil e Uma Noites*: “é o próprio Raduan Nassar, numa nota final da primeira edição de *Lavoura arcaica* (suprimida nas demais edições), quem afirma: ‘*Quanto à parábola do faminto, trata-se de uma passagem (destorcida)*’ [sic] de O Livro das Mil e Uma Noites”.

A parábola conta o episódio em que um pobre coitado, faminto, exausto e esfarrapado, sem ter o que comer, se dirige à morada daquele que vão chamar “o rei dos povos, o mais poderoso do Universo”. Ao pedir uma esmola, é convidado a entrar e ter diretamente com o senhor daquela casa. O interior da casa reflete a *imponência* de sua fachada: limpa e ornamentada de forma rica. Percorrido um trajeto relativamente longo, eis que o pobre coitado encontra-se com o tal “rei dos povos”, que ao ouvir a súplica do pedinte, o convida para um banquete. Tem início a sutil e violenta dissimulação.

“Hóspede amigo, chega-te mais perto e lava as mãos”. Dobrando o corpo, o ancião faz que lava as mãos em um suposto gomil invisível. Hesitante, mas sem relutar, o pobre coitado repete os gestos do senhor e *finge* lavar as mãos. A partir daí, tudo é fingimento. Desde os gestos do ancião, passando por seus serviços e terminando no pobre coitado. O ancião vai ditando os pratos, todos feito de finas iguarias, e descrevendo as sensações que o gesto de se alimentar suscitam, vai encenando o banquete.

³⁷ RODRIGUES, A. L. *Ritos da paixão em Lavoura Arcaica*. São Paulo: EdUSP, 2006, p. 47.

Mesmo sem fazer muito juízo do porquê, o pobre homem repete os gestos do ancião, um a um, enquanto seu estômago dói de fome, em que a dor é agravada a partir dos gestos de mastigação.

“É estranho! Pela fome que te trouxe até aqui, hóspede amigo, admira que te saciasses tão depressa (...)”, diz o ancião com um leve traço de zombaria percorrendo seus lábios. Findada a tortura, o ancião arremata:

“Finalmente, à força de procurar muito pelo mundo todo, acabei por encontrar um homem que tem o espírito forte, o caráter firme, e que, sobretudo, *revelou possuir a maior das virtudes de que um homem é capaz: a paciência*” (LA, p. 85)

E como recompensa por sua mansa leniência, o faminto recebe do ancião um pão – robusto e verdadeiro – para, dali em diante, nunca mais sentir fome na vida.

13.

(...) o soberano mais poderoso do Universo confessava de fato que acabara de encontrar, à custa de muito procurar, o homem de espírito forte, caráter firme e que, sobretudo, tinha revelado possuir *a virtude mais rara de que um ser humano é capaz: a paciência*; antes porém que esse elogio fosse proferido, o faminto – com a força surpreendente e descomunal da sua fome, desfechara um murro violento contra o ancião de barbas brancas e formosas, explicando-se diante de sua indignação: “Senhor meu e louro da minha frente, bem sabes que sou o teu escravo, o teu escravo submisso, o homem que recebeste à sua mesa e a quem banqueteaste com iguarias dignas e a quem por fim mataste a sede com numerosos vinhos velhos. Que queres, senhor, o espírito do vinho subiu-me à cabeça e não posso responder pelo que fiz quando ergui a mão contra o meu benfeitor.”

Lavoura arcaica, Cap. 13, p. 86 e 87

Foi preciso transcrever este trecho tão longo do final do capítulo que conta a parábola do faminto. Porque ele contém o gesto que sintetiza a postura de André perante a ética do patriarca. E, anterior a este gesto, o lugar em que André coloca o *corpo*:

Não estou me referindo a diferenças de fisiologia - quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos -, mas aos *afetos* que atravessam cada espécie de corpo, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz (para evocarmos a distinção espinosista), suas potências e disposições: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou agressivo... (...) O que chamamos de "corpo", portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo corporal*. (VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015, p. 66)

“Todo homem tem a capacidade de impor restrições a si mesmo”³⁸. Mesmo que alguns homens não queiram ou, ainda, nem todos os corpos sejam iguais e (pre)dispostos a isso. Nem todo corpo se dobra a toda e qualquer disciplina. Não são unânimes os compassos dessa música. Nem todo corpo percebe no mesmo quadro o pássaro, o rio e si próprio no mesmo ritmo, sob a égide de um único relógio – a duração é múltipla. Nem todo corpo tem a capacidade de “*sentar-se num banco, plantar bem um dos pés no chão, curvar a espinha, fincar o cotovelo do braço no joelho, e, depois, na altura do queixo, apoiar a cabeça no dorso da mão, e com olhos amenos assistir (como um mero espectador)*”[SIC] ao movimento do sol e das chuvas e dos ventos”. Nem todo corpo. Daí que André vai fechar o punho, erguer a mão e decretar a hora: “a impaciência também tem os seus direitos!” (LA, p. 90).

14.

(...) o tempo, o tempo, esse algoz
às vezes suave, às vezes mais terrível,
demônio absoluto conferindo
qualidade a todas as coisas,
é ele ainda hoje e sempre quem decide
e
por isso a quem me curvo cheio de
medo (...)

Lavoura arcaica, Cap. 17, p. 99

Algo já foi dito acerca da perspectiva de André sobre o tempo, sobretudo a partir de sua posição de narrador. Agora, neste ponto do ensaio, caberá discutir sua relação com a experiência

³⁸ ELIAS, N. 1998, p. 117.

temporal a partir de sua experiência corporal e seu lugar social na estrutura familiar. Antes de tudo – e diferente de Iohána –, André não vê o tempo como redentor. Ele não deposita no *progresso* a esperança que acalma. Em André, é a *inesperança* que toma conta de sua perspectiva com relação ao tempo.

O *seu* tempo possui um desenrolar *necessário*, trágico por excelência. Como se tecido no tear das moiras, o desfecho tende a desfavorecê-lo: “(...) por que então esses caprichos, tantas cenas, empanurrar-nos de expectativa, se já estava decidida a *minha sina*?”³⁹. Poderíamos questionar, dizendo que sua inesperança é fruto da experiência traumática da morte da irmã, e por isso sua perspectiva sobre o tempo descrita pelo André narrador estaria carregada de rancor. Contudo, não é o intuito deste ensaio psicologizar demais as experiências temporais. Caso contrário, cairíamos no excesso em debruçar-nos demais sobre o “tempo psicológico”. Mas é preciso atentar para o seu discurso representado no presente do passado – a saber, no André em diálogo com Pedro, em monólogo com Ana, em conflito com Iohána. Em outras palavras, prestar atenção no André personagem, e não no André narrador. Aliás, não apenas em seus discursos, mas em suas atitudes também. *Lavoura arcaica*, “além de tudo”, é um romance de *hybris*, e por isso um romance de ação - que não se limita “apenas” ao ato do discursar.

15. Ambos – André e Iohána – resgatam a figura do avô, mas cada um denotando, à sua maneira, características que mais condizem com suas perspectivas sobre o tempo e os valores. Como vimos, André rememora o *anzol de ouro* que pende no peito do ancestral – o símbolo por excelência de sei *Maktub*.

³⁹ LA, 119.

Iohána, por outro lado, o toma como o provedor de “um verbo limpo, (...) cujo asseio mineral do pensamento não se perturbava nunca com as convulsões na natureza”⁴⁰.

Contudo, mesmo sendo evidentes as diferenças de perspectivas entre André e Iohána — sobretudo pelos destaques que o primeiro faz questão em expor no diálogo com o irmão —, nem tudo é diferença: é possível ouvir consonâncias entre as percepções de ambos sobre o tempo. Apesar de conter elementos próprios e decisivos, que diferenciam sua concepção sobre o tempo daquela dos sermões de Iohána, a experiência temporal de André detém traços que indiscutivelmente vão ao encontro daqueles contidos nos sermões do patriarca e compartilhados por seus familiares. Isso não é de se admirar, uma vez que, apesar daquela reconhecida margem de possibilidade de ação do sujeito com relação aos valores compartilhados pela sociedade em que adquiriu os códigos com os quais interpreta a existência, muito daquilo que *afetou* (à maneira espinosana) seu corpo vai permanecer, mesmo que de forma vestigial. O *habitus* não se anula completamente:

Na infância, como que resvalamos para dentro dessas estruturas. Elas se tornam parte de nós (*habitus*). Podemos até considerá-las plenas de sentido. Deslocamo-nos para o interior dessa consciência envolvente do tempo, a qual se tornou parte de nossa própria personalidade. Nessa condição, ela nos parece evidente. É como se a nossa experiência do mundo não

⁴⁰ LA, p. 60

pudesse assumir outra forma. (ELIAS, N. 1999, p. 129)

Contudo, diferente de Pedro – que toma as palavras do pai como norma de conduta inquestionável –, André, ironicamente, vai tomar parte da perspectiva do pai e tentar, de certa forma, fazer uso político dela em benefício próprio. Como quando tenta convencer Ana da legitimidade da relação incestuosa de ambos. Ali André tomará como referência os valores disseminados pelo patriarca em seus discursos:

“Ana, me escute, é só o que te peço” eu disse forjando alguma calma, *eu tinha de provar minha paciência, falar-lhe com a razão*, usar a versatilidade, era preciso ali também *aliciar os barros santos*, as pedras lúcidas, as partes iluminadas daquela câmara, *fazer como tentei na casa velha, aliciar e trazer para o meu lado toda a capela* (...) (LA, p. 119 e 120)

André, até certo ponto, sabe o caminho que percorre: é estratégico seu cinismo. Ele sabe, por exemplo, que “a razão é pródiga, (...) corta em qualquer direcção, consente qualquer atalho, bastando que sejamos hábeis no manejo dessa lâmina”⁴¹. Faz ele uso de sua “imaginação sociológica” a fim de alcançar seu objeto de desejo – o amor (como estado) da irmã. Já foi assim, como ele diz, na casa velha, “porque existe o tempo de aguardar e o tempo de ser ágil (foi essa a ciência que aprendi na infância e esqueci depois) (...)”, quando calculava os

⁴¹ LA, p. 133

movimentos para atrair a irmã, tal qual fazia com as pombas da sua infância.

Mesmo no uso estratégico dos valores proferidos nos sermões do patriarca, André reconhece - mesmo que de forma irônica - alguma propriedade naquilo que Iohána dizia sobre o tempo. Em memória do pai (já estaria morto?), no último capítulo de *Lavoura arcaica*, André reescreve o trecho do sermão que diz, ao final que “o gado sempre vai ao poço”⁴². É o eco comum: a inexorabilidade do destino. Entretanto, nessa paródia do *maktub* do avô, Iohána está, como vimos, afirmando o amor da família na união a partir da paciência – que mesmo a partir das destemperanças do destino, é o amor da família, cimentado pela paciência, que deve servir de lastro nestes momentos difíceis. E que a recompensa é um laço mais forte, com uma resistência trabalhada pelas dificuldades da superação. Ao encerrar o livro com esta transcrição, André, mais do que afirmar o fatalismo e a necessidade, está revelando a contradição em cercá-lo de otimismo. E está, na mesma esteira, demonstrando sutilmente as implicações que podem ter o uso *político* dessa perspectiva redentora do tempo, amplamente presente na visão de progresso.

Iohána tentou utilizar a sua perspectiva sobre o tempo, sua *duração*, como instrumento de manutenção da *ordem* familiar. André vai mostrar, a partir de sua narrativa temporal trágica, que o “tempo” não se furta a utilização dos homens como ferramenta de manutenção do poder. Devido a multiplicidade de durações que fazem parte da teia das relações sociais, não é possível que um discurso prevaleça de forma totalizante quando a matéria é o tempo. E é por isso que a circularidade, em algum momento, se

⁴² LA, p. 62

quebra; e a contingência toma a cena de supetão, num arroubo imprevisível e impactante:

(...) a roda então acelerou o movimento circunscrevendo todo o círculo, e já não era mais a roda de um carro de boi, antes a roda grande de um moinho girando célere num sentido e ao toque da flauta que reapinhava se voltando sobre seu eixo, e os mais velhos que presenciavam, e mais as moças que aguardavam a sua vez, (...) Ana (que todos julgavam sempre na capela) surgiu impaciente numa só lufada (...) (LA, p. 187 e 188)

16.



Ao fim e ao cabo, é Ana quem vai romper a *roda* iniciada pela força de Iohána; varando-a com sua dança voluptuosa. É ela que com sua linguagem do *corpo* — uma vez que em todo romance não sai uma palavra de suas cordas vocais — vai irromper impetuosamente o círculo do patriarca. De todos os símbolos que vão aludir à espiral que dá forma ao tempo em *Lavoura arcaica*, é a dança de Ana que carrega mais potência: como o ouroboro que

desqualifica o círculo tradicional, injetando o essencial elemento menosprezado por Iohána – a contingência:

(...) Ana (que todos julgavam sempre na capela) surgiu impaciente numa só lufada, (...) *varando com a peste no corpo o círculo que dançava*, introduzindo com segurança, ali no centro, sua petulante decadência, (...) *seus passos precisos de cigana se deslocando no meio da roda, desenvolvendo com destreza gestos curvos entre as frutas e as flores dos cestos*, só tocam a terra com a ponta dos pés descalços, os braços erguidos acima da cabeça *serpenteando* lentamente ao trinado da flauta mais lento, mais ondulante, as mãos graciosas *girando no alto*, (...) ela roubou de repente o lenço branco do bolso de um dos moços, desfraldando-o com a mão erguida acima da cabeça *enquanto serpenteava o corpo*, ela sabia fazer as coisas, essa minha irmã, esconder primeiro bem escondido *sob a língua sua peçonha* e logo morder o cacho de uva que pendia em bagos túmidos de saliva enquanto dançava no centro de todos (...) (LA, p. 188 e 189 – *grifos meus*)

Já falamos aqui da circularidade que Iohána tenta apregoar ao tempo. E já demos suficientes demonstrações de como este movimento é simbolizado na narrativa. Mas no decorrer dos acontecimentos, ao menos a partir da perspectiva de André, é a

espiral quem dá conta de simbolizar a sua *duração*. A repetição vai acontecendo. A *arkhé* (do grego, arcaico) – que forma o título do romance – se reafirma constantemente, não cessa de repetir-se. E Iohána, crente na conformidade da sua ordem, na segurança da sua perspectiva mítica e circular da *duração*, é golpeado pelo inesperado, pelo evento trágico que eclode *na festa*⁴³. Mas não só Iohána sofre o golpe da contingência: André, por mais que, ressabiado, guardasse temor com relação ao tempo, não conseguiu vislumbrar o evento trágico da morte de Ana pelas mãos de Iohána – por mais que “estivesse escrito”. Nesse sentido, é a espiral quem vai dar conta da contingência da vida. É ela quem vai se aproximar mais em dar conta do desenho – algum há de haver – de uma concepção de tempo – ou se

⁴³ Se o irrompimento da “ciranda temporal” da dança por Ana é, para mim, o evento trágico e contingencial por excelência, que sustenta a premissa da espiral como forma de concepção do tempo no romance, a festa – onde ocorre este evento – é o cenário que exprime a premissa. Como dito anteriormente, mesmo que o André narrador detenha a possibilidade de dançar nas espirais do tempo e retornar e avançar nos eventos da forma que desejar, penso que a primeira narrativa é sobre *uma* festa. Ou seja, como outra qualquer, aquela festa ilustra a rotina de um evento não tão rotineiro, tendo em vista que o cotidiano é guiado pela austeridade, “salvo nos dias de festa” (LA, 159). Por outro lado, a festa em que Ana se orna com os apetrechos mundanos de André é *a* festa: diferente de todas as outras porque é nela que, apesar de ter iniciado e desenvolvido-se como todas as outras, vai culminar no evento inesperado e trágico: o assassinio de Ana pelo *golpe* de alfange desferido pelo patriarca. São acontecimentos *semelhantes*, mas não iguais: “foi pertinente você dizer ‘semelhante’, pois se trataria já de um outro elo da espiral” (Raduan Nassar *apud* RODRIGES, A. L. 2006, p. 149).

preferirmos: *duração* e seu caráter múltiplo — que leve em consideração não apenas as repetições que percebemos na existência — de curto ou longo prazo —, mas também das contingências que, por mais que estivessem escritas, não puderam ser previstas devida a limitação inerente à (pre)visão humana. A ignorância do sujeito perante o destino é outro elemento recorrente nas tragédias. Lembremos: as moiras são cegas — tem a que fia; a outra que costura; e a que corta o fio da vida. E que culpa temos nós...

17.

(...) que culpa temos nós dessa planta
da infância,
de sua sedução,
de seu viço e constância?
que culpa temos nós se fomos
duramente atingidos pelo vírus fatal
dos afagos desmedidos?
que culpa temos nós se tantas folhas
tenras
escondiam a haste mórbida desta
rama?
*que culpa temos nós se fomos
acertados para cair na trama desta
armadilha?*

Lavoura arcaica, Cap. 20, p. 130 —
grifos meus

Na íntima relação que André desenvolve com o *maktub* do avô, é possível perceber daí o desenvolvimento de um ponto de vista que enxerga, além da inexorabilidade do destino, o erro inocente, destituído de toda concepção judaico-cristã do livre arbítrio culminante na culpa. Sempre fiel a sua proximidade de Dionísio

em relação ao crucificado, André, a partir de sua perspectiva fatalista, parte do princípio de que é *hamartia*, e não a liberdade de escolha totalmente consciente do livre-arbítrio que o dirige aos gestos equivocados — nesse caso, o incesto. Essa concepção de erro *versus* culpa vai ser central naquilo que o faz divergir do ponto de vista do patriarca com relação à experiência temporal.

18. Não vendo sentido em adentrar o círculo da culpa, André questiona os fundamentos progressistas que Iohána atribui em sua concepção de tempo. Desse forma, a manutenção do poder proveniente dos sermões perde potência, e o discurso sobre o tempo — sobre O tempo de Iohána — é sabotado pela resistência de André⁴⁴.

- Ninguém vive só de semear, pai.

- Claro que não, meu filho; se os outros hão de colher do que semeamos hoje, estamos colhendo por outro lado do que semearam antes de nós. É assim que o mundo caminha, é esta a corrente da vida.

- Isso já não me encanta, sei hoje do que é capaz esta corrente; os que

⁴⁴ Vale ressaltar a qualidade política do discurso hegemônico sobre o tempo, como vai dizer Hebert Marcuse: “O fluxo do tempo é o maior aliado natural da sociedade na manutenção da lei e da ordem, da conformidade das instituições que relegam a liberdade para os domínios de uma perpétua utopia; o fluxo de tempo ajuda os homens a esquecerem o que foi e o que pode ser: fá-los esquecer o melhor passado e o melhor futuro” (*apud* RODRIGUES, A. L. 2006, p. 140)

semeiam e não colhem, colhem
contudo do que não plantaram; deste
legado, pai, não tive o meu bocado.
*Por que empurrar o mundo para
frente?* Se já tenho as mão atadas, não
vou por minha iniciativa atar meus pés
também; por isso, pouco me importa o
rumo que os ventos tomem, eu já não
vejo diferença, tanto faz que as coisas
andem para frente ou que elas andem
para trás. (LA, p. 163)

Com isso, André está rejeitando não apenas a ordem teleológica que Iohána confere ao fluxo do tempo. Ele está rejeitando a rejeição que provém dessa concepção. Rejeitando tomar a paciência como valor maior, tendo em vista seu caráter excludente. André, revirando os cestos de roupa suja da família – mas não só: nas idas e vindas aos bórdeis profanos, frente à sagrada ordem da fazenda; ou ainda em sua partida do seio familiar – percebeu que “a vida só se organiza se desmentindo, o que é bom para uns é muitas vezes a morte para outros, sendo que só os tolos entre os que foram atirados com displicência ao fundo, tomam de empréstimo aos que estão por cima a régua que estes usam para medir o mundo”⁴⁵, e vai dizer que “como vítimas da ordem”, não existe outra escolha, caso queiram escapar o fogo deste conflito, que não “forjarmos tranquilamente nossas máscaras, desdenhando uma ponta de escárnio na borra rubra que faz a boca”⁴⁶. Em outras palavras, resta à André a ironia

⁴⁵ LA, p. 134

⁴⁶ *Ibidem*, p. 135

contra a ordem hegemônica do patriarca, tomando partido do Maligno:

Nos seduzindo contra a *solidez precária da ordem*, este edifício de pedra cuja estrutura de ferro é sempre erguida, não importa a arquitetura, sobre os ombros ulcerados dos que *gemem*, ele, o primeiro, o único, o soberano, não passando o teu Deus bondoso (antes discriminador, piolhento e vingativo) de um vassalo, de um subalterno, de um promulgador de tábuas insuficiente, incapaz de perceber que suas leis são a lenha resinosa que alimenta a constância do Fogo Eterno! (LA, p. 140)

Mas não tem jeito. Ou melhor, não *teve* jeito. Todo verbo; todo jorro discursivo; todo ponto de vista que André se dispôs a argumentar na mesa com o patriarca, não passou de vão esforço. Não existia o diálogo — apenas monólogos. De um lado, sua perspectiva sobre o tempo: um tempo que faz *temer*, um tempo que - se pautado na premissa da ordem - exclui e é construído “sobre os ombros dos que gemem”; do outro, a perspectiva de Iohána: de um tempo bondoso, uma *duração* (a sua) que redime e castiga os indisciplinados. E entre as duas perspectivas, um abismo. Uma alteridade intransponível. Por mais que André faça certo esforço em compreender as perspectivas de Iohána, seu corpo não é dócil como pretendia o patriarca. E Iohána não vê outra concepção de tempo, outra ontologia, que não a sua, relegando à enfermidade e à loucura o estado do filho que faz brotar aqueles pontos de vista. Foi preciso voltar à *ruína* da casa velha, ao esquecido e ao abandonado, ao tabu ancestral — foram

precisos gestos além do discurso, da palavra falada -, para que o pai, tomado de um acesso de *hybris* – a partir da *hybris* de André -, tomasse o alfange e desferisse o golpe fatal que eliminaria não somente a existência de Ana, mas da família (daquela família) – e de toda a “coerência” contida nos valores que pregava em seus sermões. E, com isso, escrever com sangue e terra: *uma planta nunca enxerga a outra*.

.perspectivismo e equívoco: ou considerações finais

1. André é recebido com alegria e comoção em seu retorno à fazenda. Seu pai o abraça e ordena que vá lavar a poeira do corpo, num banho preparado pelas irmãs – salvo Ana, que está metida na capela desde sua partida. Depois do banho e de sua refeição, é hora de sentar-se à mesa da família para ter com Iohána a frustrada tentativa de um diálogo. Nesse ponto do romance – a partir do retorno de André –, a narrativa toma contornos mais retos e comprometidos com o formalismo das normas gramaticais e ortográficas de escrita. Como se, ao atravessar a soleira da fazenda, o jorro discursivo e poético não encontrasse ambiente propício para seu desenvolvimento; como se, derrotado, André não visse outra forma de se comunicar que não pelo reto padrão da norma. O que, ao fim e ao cabo, acaba por se mostrar uma máscara – aquela máscara – vestida para dissimular a ironia de André, uma vez que neste capítulo do diálogo, mesmo apesar da suposta clareza dos argumentos, o que se vê é o desentendimento, o desencontro total entre as perspectivas de André e Iohána. São dois monólogos em formato de diálogo. Iohána apresenta seus pontos de vista. André os toma e reforma a partir de seus próprios pontos de vista. E Iohána, por sua vez, rebate com incredulidade, afirmando, atônito, nada compreender, acusando André de querer confundir suas ideias.

- Mas sonega clareza para o teu pai.

- Já disse que não acredito na discussão de meus problemas, estou convencido também de que é muito perigoso quebrar a intimidade, a larva só me parece sábia enquanto se guarda no seu

núcleo, e não descubro de onde tira a sua força quando rompe a resistência do casulo; contorcendo-se com certeza, passa por metamorfoses, e tanto esforço só para expor ao mundo sua fragilidade.

- Corrija a displicência dos teus *modos de ver*: forte é quem enfrenta a *realidade*; e depois, estamos em família, que só um insano tomaria por meio hostil.

- *Forte ou fraco, isso depende: a realidade não é a mesma para todos* (...) (LA, p. 165 e 166 – *grifos meus*)

São duas plantas, uma de frente para a outra. Dois sujeitos inseridos em um contexto onde não existe espaço para a coexistência de ontologias assimétricas. A hegemonia está instituída, o centro irradiador de poder está a todo momento ditando a conduta que deve ser adotada, corrigindo os desvios resultantes da “displicência dos modos de ver”. Iohána, o patriarca, detentor do título que legitima seus discursos, referendado pela tradição, vê nas perspectivas de André doença, anomalia. Um só tempo. Uma só ontologia. Uma só ordem. O Mesmo, sem a existência o Outro. Nada para além das cercas da fazenda e dos muros da família, não a família dos cestos de roupa suja, mas a família aos olhos do patriarca.

Por outro lado, André tenta argumentar com Iohána sobre a alteridade das relações, que os corpos/sujeitos, mesmo que inseridos em um contexto social, diferem entre si, que “a realidade não é a mesma para todos”. Com isso, André quer mostrar ao pai a parcela de hostilidade inerente ao seio familiar,

dizendo ainda que, de sua parte, a única coisa que sabe é que “todo meio é hostil, desde que negue direito à vida” (LA, 166). Iohána não concebe, mas a vida à qual André se refere diz respeito a “outras” vidas, outras perspectivas, outras formas de ver e conceber a vida e a existência: mesmo dentro de um mesmo sub-grupo social, existe o outro. “É um ponto de vista” (LA, 166), arremata André, diante da incredulidade de Iohána.

A conversa continua, mas o desentendimento é o regente. André é calmo ao falar. Iohána está sempre exaltado perante as manifestações do outro. O patriarca não consegue conceber a individuação de André. É certo que este é duro em suas afirmações e rejeições às perspectivas de Iohána, mas a diferença primordial entre ambos é esta: para André, “era tudo só uma questão de perspectiva” (LA, 111), ao passo que Iohána via na sua tradição a única ontologia existente:

- Cale-se! Não vem desta fonte a nossa água, não vem destas trevas a nossa luz, *não é a tua palavra soberba que vai destruir o que levou milênios para se construir*, ninguém em nossa casa há de falar com presumida profundidade, mudando o lugar das palavras, embaralhando as ideias, desintegrando as coisas numa poeira, *pois aqueles que abrem demais os olhos acabam por ficar com a própria cegueira*; (...) (LA, 168 e 169 — *grifos meus*)

2. É curiosa a imagem que André evoca para aludir ao desentendimento primordial daquela conversa, quando coloca Iohána e a si próprio na condição de plantas. Entre outras

interpretações, recorro à imagem que Aristóteles atribui aos sofistas:

Na *Metafísica*, lê-se que o homem que "não tem opinião própria sobre nada", recusando-se, em particular, a se curvar ao princípio de não-contradição, "não é melhor que um vegetal" (1008b5-15); mais adiante o filósofo pergunta: se este homem "não acredita em nada, que diferença haveria entre ele e as plantas?" (1008b5-10). Como se sabe, o homem planta é aqui o sofista, que, em seu relativismo radical, não deixa de ser um antepassado à altura dos Tupinambá. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 188)

Para André, onde "era tudo só uma questão de perspectiva", referir-se tanto a Iohána quanto a si próprio como plantas, é, em certa medida, semelhante à imagem que Aristóteles utilizara para se referir aos sofistas. Por mais que Iohána adote o discurso da unidade e da Verdade, André, que correu outros territórios – desterritorializando seu ponto de vista - e conheceu outras vidas e agrupamentos sociais, entende que mesmo o discurso do patriarca é um entre tantos; que sua ontologia, sua cosmologia - que elege o tempo como rei e lei -, dividem espaço com tantas outras existente e *possíveis*. Além das experiências externas às cercas da família e da fazenda, o elemento que faz divergirem os *modos de olhar* de André e Iohána diz respeito ao lugar em que cada um coloca o corpo.

Uma perspectiva não é uma
representação porque as

representações são propriedades do espírito, mas *o ponto de vista está no corpo*. Ser capaz de ocupar um ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista - **e um ponto de vista não é senão diferença** - não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65 e 66 – **grifo meu**)

Já foi dito mais acima qual o conceito de corpo de que este ensaio se apropria: numa concepção que não se refere à fisiologia dos corpos, mas aos *afetos*, aos *habitus*, em outras palavras, “esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas”. Tal apropriação possui um significado: vejo, nos discursos de André – e na própria narrativa do *Lavoura arcaica* – aproximações com o pensamento de Viveiros de Castro no que tange o conceito semiepistemológico de perspectivismo ameríndio⁴⁷. O corpo, na narrativa de André, é

⁴⁷ Perspectivismo, não relativismo: “Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo corporal*.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66). Os pontos de vista, em *Lavoura arcaica*, vêm dos corpos: “conjuntos de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um

imagem constantemente reivindicada. E junto dele, os olhos — meio pelo qual se apreende a existência e a ressignifica em perspectiva:

E me lembrei que a gente sempre ouvia nos sermões do pai que os olhos são a candeia do corpo, e que se eles eram bons é porque o corpo tinha luz, e se os corpos não eram limpos é porque eles revelevam um corpo tenebroso, e eu ali, diante de meu irmão, respirando um cheiro exaltado de vinho, sabia que meus olhos eram dois caroços repulsivos, mas nem liquei que fossem assim (...) os olhos baixos, dois bagaços, e foram seus olhos plenos de luz em cima de mim, não tenho dúvida, que me fizeram envenenado (...) (LA, p. 15)

Os olhos, pela boca de André, estão sempre acompanhados de adjetivos que os tornam tanto captadores da experiência junto ao corpo, quanto projetores de afetos. São tanto passivos quanto

etograma.” (*Ibidem*). É importante a diferenciação entre perspectivismo e relativismo sobretudo no que tange um ponto central: cada perspectiva quer afirmar-se como verdadeira — mesmo não sendo única; ao passo que o relativismo toma como “verdadeiros” todos os pontos de vista, dependendo apenas do seu referencial. Tal qualidade do relativismo, a partir do multiculturalismo ocidental, culmina em sua prática como política pública, a saber, “a prática complacente da tolerância” (*Ibidem*, p. 49). Diferente deste, o perspectivismo ameríndio não afirma uma variedade de naturezas, “mas a naturalidade da variação, a variação como natureza” (*Ibidem*, p. 69).

ativos. Dizem tanto quanto escultam. “Olhos cheios de luz”. “Olhos baixos”. “Olhos meigos, misteriosos, venenosos, de tâmara”. “Olhos medrosos”. “Olhos escuros e noturnos”. “Olhos em chama”. Em suma, os olhos não são neutros – como não é o olhar que desenha perspectivas. Olhar é enxergar a partir de algum lugar; de um determinado corpo; sob certo *estado*. Antes prisma do que candeia. Multiplicidade mais do que maniqueísmo ou unidade. Enquanto Iohána divide os olhos entre bons e maus, claros e escuros, André, mesmo sem fugir totalmente destas dicotomias, reconhece que os olhos têm mais a oferecer: “levante as viseiras, passeie os olhos, solte-lhes as rédeas” (LA, p. 69). Ao sugerir a Pedro que solte as rédeas dos olhos, penso, André não faz qualquer relação com algo como *esclarecimento* – mas com deixar os olhos correrem soltos, numa contemplação conectada menos com os valores estabelecidos do que com o próprio corpo do sujeito⁴⁸.

⁴⁸ Viveiros de Castro, em *Metafísicas Canibais* vai, a partir do perspectivismo ameríndio referencial ao corpo, desenvolver outro conceito: o **multinaturalismo**: “Esse reembaralhamento das cartas conceituais levou-me a sugerir a expressão ‘multinaturalistas’ para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas: enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas - a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados -, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 43). Contudo, tendo em vista o caráter do romance abordado neste ensaio, pouco caberia discutir sobre a “forma universal da cultura”

As rédeas dos olhos são também as rédeas do corpo. A disciplina dos sermões tem o papel fundamental de refrear as paixões que vertem do corpo. Já desenvolvi o caminho que o patriarca percorre em seus sermões – indo do (seu) tempo à paciência, e destes ao controle das paixões do corpo, a fim de manter a ordem familiar. Deus (tempo), rei (Iohána) e lei (paciência, ordem, amor na família, trabalho, etc): uma estrutura monista,

em relação à “forma particular” dos corpos, interestes específicos. Mesmo os corpos da mesma espécie podem variar conforme seu *habitus*, seu *ethos*, etc., e por isso *limito* a discussão sobre a noção semiepistemológica do perspectivismo apenas entre os dois sujeitos: André e Iohána – sabendo, ao mesmo tempo, que os conceitos do antropólogo vão muito além nas possibilidades de investigação. Em *Lavoura arcaica* não existe um personagem semelhante à Baleia, de *Vidas Secas*. O mais próximo que se chega de uma ontologia multinaturalista é a alusão que André faz de Ana como uma pomba a ser capturada, como aquelas da sua infância. Aos olhos do irmão, naquela circunstância, Ana se transfigura simbolicamente: “ela estava lá, não longe de casa, (...) assustadiça no recuo depois de um ousado avanço, olhando com desconfiança pra minha janela, (...) e eu me lembrei das pombas, as pombas da minha infância, me vendo também assim, (...) a pomba ressabiada e arisca que media com desconfiança os seus avanços, o bico minucioso e preciso bicando e recuando ponto por ponto, (...) e a cada bico e a cada ponto, tremendo depois as asas, ameaçando o arco da peneira, um doce alimento faria esquecer, projetada na terra, a grade da sua tela; era uma ciência de menino, mas era uma ciência complicada, nenhum grão de mais, nenhum instante de menos, para que a ave [aqui já a Ana] não encontrasse o desânimo na carência nem na fartura, existia a medida sagaz, precisa, capaz de reter a pomba confiante no centro da armadilha (...)” (LA, 96 – 100). E é assim também que, na Literatura, se figura o multinaturalismo.

teleológica, hierárquica, erguida sob os ombros ulcerados dos membros da família. Para que se mantenha esta ordem, não é possível que outras formas de ver o mundo, de conceber a vida, se acotovelem àquela: hegemônica, *constante*. É neste ponto que os pontos (de vista) se chocam e se repelem. Isso porque a própria concepção de que pontos de vista coexistam, já inexistia naquele ambiente despótico. É preciso que se considere existente apenas O Ponto de Vista (do patriarca) — fazendo com que qualquer outra concepção sobre aquilo que é crucial à manutenção da vida — daquela determinada vida — seja vilipendiada, depreciada, lançada à vala do falso, inexistente ou doentio, louco, anormal. É por isso que, na conversa que tem com André após seu retorno, sua incredulidade é constante e sua ira não encontra resistência nem mesmo em sua moralidade, sua suposta paciência. Dizer a Iohána que uma conversa é a “troca de pontos de vista” é inconcebível ao patriarca: tudo aquilo que está fora dos limites de sua visão de mundo, de seus dogmas, precisa reconhecer sua incoerência e falsidade e corrigir seu curso em direção aos dogmas familiares.

Crer é obedecer, lembra-nos Paul Veyne (1983:44); é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar seus representantes. (...) *Modo de crer, modo de ser*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 217)

André vê diferente. Sente diferente. Crê diferente. E, por isso, *é* diferente. Não é apenas a relação incestuosa que define essa diferença⁴⁹. Sua reivindicação do lugar à mesa da família não

⁴⁹ Raduan Nassar recorre ao tabu do incesto: ele toca num ponto extremo e delicadíssimo para chegar à *hybris*. Não seria preciso, é

deve se restringir ao seu desejo desmedido, sua *hybris*. Ou ainda, reclamar seu lugar à mesa diz menos respeito à partilha do pão, do que a ver seus desejos e perspectivas serem considerados, de ser elevado ao patamar de sujeito:

O ponto de vista cria, não o objeto, como diria Saussure, mas o sujeito mesmo. "É esse o fundamento do perspectivismo. Este não significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista (...)" (DELEUZE *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65)

É neste sentido que o jogo entre perspectivas torna-se político. Porque não se trata de considerar tanto os pontos de vista de Iohána quanto de André verdadeiros e conciliáveis. Em alguma medida, são ontologias diferentes. É preciso resguardar a singularidade de cada ponto de vista – para com isso resguardar a singularidade de cada corpo, a subjetividade – ou, mais fundo: a humanidade. O reconhecimento do ponto de vista do outro demanda uma tradução constante do diálogo. A intersecção de monólogos daria lugar à tradução da linguagem. E, conseqüentemente, o bem vindo *equivoco*. “O *equivoco*”, vai dizer Viveiros de Castro, “não é o que impede a relação”, como a

claro, ir tão longe (ou seria?). É a partir da descoberta do incesto, confessado ao pé do ouvido por Pedro, o primogênito, que Iohána perde as estribeiras; ali a corda foi esticada ao ponto de romper. Nem toda a resiliência que compunha sutilmente sua moralidade foi capaz de evitar que o patriarca caísse em contradição: não houve paciência ou amor na família capaz de se manter de pé diante da profanação dos filhos.

busca do Ponto de Vista para Iohána, “mas aquilo que a funda e a propõe: uma diferença de perspectiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.91). E continua:

Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última - uma semelhança essencial - entre o que ele e nós “estávamos dizendo”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 91)

Traduzir-se mutuamente, tomando o equívoco como condição *sine qua non* da interação intersperspectivista. Nem o monismo totalitário de Iohána, menos ainda o niilismo de André⁵⁰; “mas o fundamento mesmo da relação que o implica, que é sempre uma relação com a exterioridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.92). Mesmo às expensas – ou com a dádiva – do equívoco.

3. É preciso pincelar um ponto final neste ensaio; ou talvez – e melhor – um ponto e vírgula, como foi ele todo: do início a essas configurações finais; início, aliás, que não foi bem um início, um zero, um *vazio*, ou talvez tenha partido, sim, de um vazio, mas não um vazio que remeta ao nada; como em física, esse vazio é um “estado flutuante que produz massas leves ou pesadas e que é instável” (CARVALHO, 2012, p. 114): todo o conhecimento adquirido e produzido ao longo da duração da minha existência, os conhecimentos acadêmicos e os saberes empíricos, as

⁵⁰ Compreensível se levarmos em consideração do lugar de onde ele lavava – na mesa com Iohána, na fazenda, com a família, *naquele* contexto.

incontáveis bibliografias do curso universitário, as conversas com professores, colegas, trabalhadores que mantêm a ordem da instituição apoiada “em seus ombros ulcerados”, a contrução de dois projetos de pesquisa para dois trabalhos de conclusões de curso — um descartado, obviamente -, a escolha nada fortuita do orientador, o aceite gentil, pitacos, conselhos, conversas — muitas conversas, elogios e críticas, piruetas reflexívas, contingências, inesperados, leituras, recortes (arbitrários), rotinas administrativas que geram a cifra que compra a gasolina o pão o café e o(s) livro(s), e tanto mais que não caberia descrever aqui, mas que culminaram neste ponto e vírgula; porque é só o silêncio e a suspensão até a próxima frase, seguido do próximo trecho que tentará conciliar, em resumo, o que (também) se tentou refletir neste ensaio; numa reflexão cúmplice a essa, de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers:

Cada ser complexo é constituído por uma pluralidade de tempos, ramificados uns nos outros segundo articulações sutis e múltiplas. A história, seja a de um ser vivo ou de uma sociedade, não poderá nunca ser reduzida à simplicidade monótona de um tempo único, quer esse tempo cunhe uma invariância, quer trace os caminhos de um progresso ou de uma degradação. (PRIGOGINE; STENGERS *apud* CARVALHO, 2012, p. 115)

É complexo; é claro que é complexo; afinal, foram gerações em fileira pensando a partir da ciência clássica; pensando e falando, com uma linguagem que não é nada neutra, nada inocente; mas é justamente o convite à reflexão complexa que nos fazem

pensadores como Prigogine (e Deleuze, e Viveiros de Castro, e Norbert Elias); complexidade arriscada, uma vez que difere da “segura” busca – dogmática – por leis que expliquem o suposto universo imultável, regido por uma só temporalidade, como enxerga Iohána:

Na física clássica, há uma equivalência entre ‘causa’ e ‘efeito’ (princípio da razão suficiente de Leibniz), o que impossibilita a diferença entre ‘antes’ e ‘depois’, uma vez que o tempo é visto como simétrico e reversível. Isso significa que o tempo como devir, como mudança, como criação, não existe na perspectiva clássica da física. (CARVALHO, 2012, p. 110)

Bergson é duro ao se referir à ciência clássica e seus monismos estáticos, constantes; já vimos que a duração é múltipla; já vimos que a duração não se espacializa; e já vimos que, além de tudo, a duração, por ser múltipla, prepara o terreno, deixando-o fértil à *criação*; é desse significante comum que Prigogine vai partir da filosofia bergsoniana para sugerir – assim como Norbert Elias e Viveiros de Castro - que as investigações científicas não se limitem à velha e clássica dicotomia *natureza* e *cultura*, sobretudo no que tange a investigação sobre o tempo, já que se espremer entre os extremos desse cercado, construídos e delimitados pela ciência clássica – e ainda em largo uso -, seria o

mesmo que sufocar a criatividade inerente ao tempo, e ao seu devir-criança⁵¹.

4.

Uma ciência crente de que, para ser válida, deveria fragmentar a natureza (e muito do procedimento científico ainda hoje se faz assim), separar o homem dela, pautar-se pela ‘objetividade’, pela ‘asépsia’, pelas ‘certezas’. (CARVALHO, 2012, p.113)

É contra essa perspectiva *que faz* ciência – entre outros apequenamentos - que este ensaio direciona sua potência; e na mesma esteira, é contra a concepção de tempo único, limitador, repetitivo e exclusivamente mensurável por números e comparações espaciais; sugiro, junto com os autores que convidei para a reflexão, que se resguarde a capacidade criativa e singular do tempo, da duração de cada corpo; não destacando, contudo, o indivíduo acima da sociedade: fazer isso seria incorrer em um mesmo e outro vacilo como daqueles que consideram um só tempo – seja ele social ou físico – a lavar os corpos uniformemente; mas entendendo que, mesmo dentro de um determinado agrupamento social, obedecendo mais ou menos o mesmo ritmo temporal, existem *tempos próprios* a cada subjetividade, de cada corpo - fruto da sua própria duração, experiências e contingências. Antes permacultura agroecológica do que a monocultura do agronegócio:

⁵¹ Como disse Heráclito, depois apropriado por Nietzsche, Deleuze e este que escreve o ensaio: “O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança”. (BORNHEIM, 1993, p. 39)

O universo não faz lembrar agora aqueles contos árabes em que cada história se encaixa em outras histórias? A história da matéria encaixa-se na história cosmológica, a história da vida na história da matéria. E, por fim, nossas próprias vidas estão mergulhadas na história da sociedade. (PRIGOGINE *apud* CARVALHO, 2012, p. 115)

E continua:

Como ressaltou Renée Weber, para Prigogine, dentro de cada partícula de um ser, existe uma história – tempo, mudança, interações com outras partículas – que provoca mudanças irreversíveis (WEBER, 1986). Esse horizonte teórico estabelece um diálogo entre todas as partes que compõem o universo. Não há a separação entre o mundo humano e o mundo da natureza como se o ser humano preponderasse sobre os demais. Estamos conectados. Essa é uma visão radicalmente diferente da visão cientificista da natureza, segundo a qual, como destacou Frederick Olafson, fundamenta-se na distinção entre a natureza e o homem (OLAFSON, 2001). (CARVALHO, 2012, p. 115 e 116)

Não há a separação radical entre uma subjetividade e outra; é certo que cada perspectiva quer afirmar-se como única — e assim é preciso; mas, assim como ocorre com a linguagem, a duração de cada sujeito se toca uma com as outras; no entanto, o elemento inibidor, que limita a capacidade criativa do tempo, é encontrado em perspectivas que tentam, a qualquer custo, afirmar uma única duração, um Tempo uno; buscar tal afirmação, além de tender ao totalitarismo, incorre numa cegueira voluntária, num fechar de olhos por conta própria ao vasto universo de possibilidades analíticas e especulativas, se apequenando nos limites epistemológicos do Mesmo;

.referências.

AGAMBEN, G. *Arte, inoperatividade, política*. In: Crítica do contemporâneo – Conferências internacionais Serralves p. 35 - 49. Portugal: Fundação de Serralves, 2007.

BERGSON, Henry. *Matéria e Memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

BORNHEIM, Gerd A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1993.

CARVALHO, R. F. *Entrelaçamentos entre Bergson e Prigogine: tempo, ciência e natureza*. Revista de História da UEG, v. 01, p. 103-118, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: editora 34, 1999.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HAWKING, Stephen W. *Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos negros*. Rio de Janeiro: Rocco 1988.

JABLONKA, Ivan. *La historia es una literatura contemporánea: manifiesto por las ciencias sociales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

LIMA, Luís Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

-----, *Mimesis: desafio ao pensamento*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

NASSAR, Raduan. *Lavoura Arcaica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

NASSAR, Raduan. *Um copo de cólera*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

-----, *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NODARI, Alexandre. *A literatura como antropologia especulativa*. Revista da ANPOLL (Online), v. 1, p. 75-85, 2015.

RADUAN Nassar – *Cadernos de Literatura Brasileira*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1996, nº 02.

RANCIÈRE, Jacques. *A partícula do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2009.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Volume 01, 02 e 03. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SAER, Juan José. *O conceito de ficção*. Tradução de Joca Wolff. Sopro, 15, p. 1-4, 2009.

SILVA, Cristina M. *O romance da vida social: encontros entre ciências sociais e literatura*. Revista Emancipação. v. 5, n. 1. 2005.

RODRIGUES, André Luís. *Ritos da Paixão em Lavoura Arcaica*. São Paulo. EDUSP, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

-----, *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.